

بحوث عقائدية

في ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام

نصوص مختارة من مؤلفات

آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره

إعداد

الشيخ ابراهيم الخزرجي

مراجعة

مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية



بحوث عقائدية

في

ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام

بحوث عقائدية

في

ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام

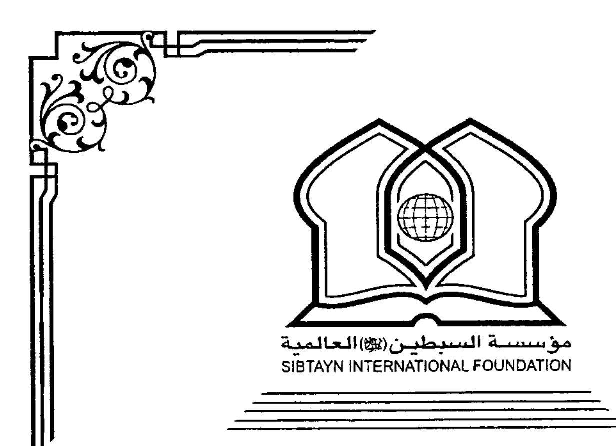
للإمام السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

إعداد وتحقيق

ابراهيم الخزرجي

مراجعة وتصحيح

مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية



ايران - قم - شارع انقلاب - زقاق ٢٦ - رقم ٤٧ و ٤٩
هاتف: ٧٧٠٣٣٣٠ - فاكس: ٧٧٠٦٢٣٨
URL: www.sibtayn.com
E-mail: sibtayn@sibtayn.com

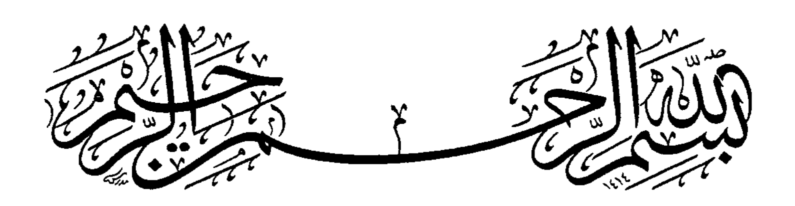
حقوق الطبع محفوظة لمؤسسة السبطين (ع) العالمية

هوية الكتاب

كتاب: .... بحوث عقائدية في ضوء مدرسة أهل البيت (ع)
تأليف: .... السيّد أبو القاسم الخوئي (قده)
مراجعة وتصحيح: .... مؤسسة السبطين (ع) العالمية
الناشر: .... مؤسسة السبطين (ع) العالمية
الطبعة: .... الأولى
المطبعة: .... محمّد
التاريخ: .... ١٤٢٧هـ.ق / ١٣٨٥هـ.ش
الكمية: .... ١٥٠٠ نسخة
السعر: 45000

شابک: ٩-٢٦-٨٧١٦-٩٦٤-٩٧٨
ISBN: 978-964-8716-26-9





كلمة المؤسسة

تقدّم مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية كتاباً جديداً للفقيه الكبير (السيّد أبي القاسم الخوئي قدس سره)، حول (الظاهرة العقائدية) أو (الكلامية) بعد أن قدّمت بحثاً فقهياً للشخصية المذكورة وهو (الإرث)، لم يسبق نشره..

والكتاب الجديد يتناول ظواهر كلامية (في ميدان العقائد) متنوعة اقتطعها وجمعها المحقّق من مختلف بحوث السيّد الخوئي، حيث أنّ الأبحاث الفقهية والتفسيرية ونحوهما ترد بين ثناياها موضوعات (عقائدية) تجيء عَرَضاً في البحث الفقهي أو التفسيري، وهذا ما دفع المحقّق إلى رصد هذه البحوث وجمعها وتصنيفها وفق ما يتطلبه حقل البحث الكلامي والعقائدي، من موضوعات تتصل بمختلف بحوثهما، مثل: البداء والأمر بين الأمرين، والحسن والقبح، والارادة الإلهية،... الخ، وهي موضوعات جديرة باهتمام القارئ الإسلامي، حيث أنّ عملية الجمع المذكور تعدّ نشاطاً علمياً رائعاً.

ومؤسستنا إنطلاقاً من أهدافها المرسومة في تأليف وتحقيق ونشر

الثقافة الإسلامية وتراث الشيعة الحق تبنّت هذا الكتاب الذي بين يدك، حيث قامت بمراجعته وتصحيحه بخاصة أنّ مؤلفه أحد الأعلام الكبار من فقهاء الشيعة ومراجعها العظام ألا وهو السيّد الخوئي ممّا يجعل الكتاب موسوماً بأهمية كبيرة.

في الختام نشكر جامعه الذي صنع خيراً، وأيضاً نثمن جهود من ساهم في هذا النتاج العلمي.

آملين من الله تعالى أن يوفقنا إلى خدمة إسلامنا العظيم، إنّه وليّ التوفيق.

مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية
شهر ذي الحجة ١٤٢٧ هـ.ق

المقدّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ خير الأنام محمّد وآله الكرام، عليهم صلوات الملك العلّام.

وبعد؛ فإنّي أتقدّم بهذا الجهد المتواضع إلىٰ الساحة المقدّسة لصاحب الأمر عجّل الله فرجه راجياً من الله تعالىٰ القبول والغفران.

إثراءً للمكتبة الإسلاميّة ـ وخاصّة المكتبة الشيعيّة ـ التي كادت تخلو منذ زمن العلّامة الحلّي رحمه الله من المؤلّفات الكلامية المتعرّضة لأُمّهات المسائل العقائدية بشكل موسّع ـ إرتأيت جمع وإعداد جملة من تلكم المسائل من متفرّقات الكتب الأُصوليّة، وبعض المؤلّفات في الفقه للإمام الراحل آية الله العظمىٰ السيد الخوئي قدس سره وضبطها في مؤلَّف واحد تيسيراً لروّاد هذا العلم واختزالاً للوقت؛ نظراً لتشتّت هذه المسائل في أبواب مختلفة من مباحث علمي الفقه والأُصول وتفسير القرآن، وما قصدنا في ذلك سوىٰ رضا الله تعالىٰ وخدمة المذهب الحق.

المنهج في العمل:

إتّبعنا في منهجة العمل الأُمور التالية:

١ ـ نقل المطالب كاملة غير منقوصة وبدون تصرّف فيها سوىٰ ما لا حظنا علىٰ بعض العبارات من خلل في المعنىٰ فوضعنا ـ أداءً للأمانة ـ ما ارتأيناه صحيحاً بين معقوفين [ ] تمييزاً لعبارته قدس سره.

٢ ـ يرىٰ القارئ في مواضع محدودة جدّاً أننا ـ بعد نقل كلامه قدس سره ـ قد وضعنا آخر كلّ مبحث ثلاث نقاط (...) ترمز إلىٰ أنّ للبحث صلة وأنّ للكلام تتمّة؛ حيث لم نرَ من الحاجة لنقله بتمامه، إمّا لصلته الوثيقة بالبحث الأُصولي أو لتكرّره أحياناً.

٣ ـ اعتمدنا في عملنا نقل ما سطّرته يراع المؤلفﷺ في مؤلّفاته الخاصّة بـه كالبيان وأجود التقريرات أولاً وبالذات، ومن ثمّ نقل ما قرّره تلامذته الأعلام.

المصادر المعتمدة في أبحاث الكتاب:

أولاً: التفسير:

البيان في تفسير القرآن.

ثانياً: علم الأُصول:

١ ـ أجود التقريرات.

٢ ـ دراسات في علم الأُصول.

٣ ـ محاضرات في أُصول الفقه.

٤ ـ مصابيح الأُصول.

٥ ـ مصباح الأُصول.

٦ ـ الهداية في الأُصول.

ثالثاً: علم الفقه:

١ ـ التنقيح (كتاب الطهارة، الصلاة، الحج).

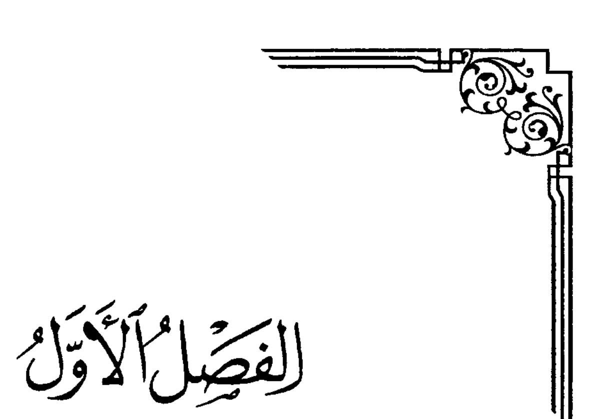
٢ ـ مصباح الفقاهة (المعاملات).

وأخيراً أتقدّم بالشكر والتقدير الجزيل لمؤسّسة السبطين عليهما السلام العالمية على تفضلّها بمراجعة الكتاب وإبداء ملاحظاتها المنيفة عليه بواسطة محققيها الأفاضل واهتمامها واعتنائها بالعلوم والمعارف الإسلامية لاسيّما تراث المعصومين عليهم السلام وأثمّن جهودها في طبع الكتاب ونشره، كما أشكر الأخ الأُستاذ وسام الخطاوي الذي تابع العمل معي في مهمّات بحوثه.

راجياً من الله العليّ القدير أن يتقبّل منّا هذا الجهد خدمة للمذهب الحقّ.

ربيع الثاني ١٤٢٧هـ. ق.

إبراهيم الخزرجي



الفَصْلُ الأَوَّلُ

النســخ



النسخ[1]

أولاً: التعريف:

ألف ـ لغة: هو الاستكتاب، كالاستنساخ والانتساخ، وبمعنى النقل والتحويل، ومنه: تناسخ المواريث والدهور. وبمعنى الإزالة، ومنه: نسخت الشمس الظل[2] إذا رفعته[3].

وقد كثر استعماله في هذا المعنىٰ في ألسنة الصحابة والتابعين، فكانوا يطلقون على المخصّص والمقيّد لفظ الناسخ[4].

ب ـ إصطلاحاً: هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفيّة أم الوضعيّة، وسواء أكان من المناصب الإلهيّة أم من غيرها من الأُمور التي ترجع إلى

---

(١) يطلق النسخ في الغالب ويراد به ما يخصّ الأُمور التشريعيّة، كتبديل الحكم والعدول عنه إلى غيره. وأُطلق النسخ كثيراً على التخصيص في التفسير المنسوب إلى ابن عباس.

(٢) البيان : ٢٧٧.

(٣) دراسات في علم الأُصول ٢ : ٣١٧.

(٤) البيان : ٢٧٧. وفي مصباح الأُصول (ج١/ القسم ٢ : ٥٤٧)، ما نصّه: «وهو في اللغة بمعنى الإزالة، ومنه نسخت الشمس الظلّ»، ومثله في المحاضرات ٥: ٣٢٧.

الله تعالى بما أنّه شارع[(١)(٢)].

ثانياً: تحرير محلّ النزاع:

إنّما قيّدنا الرفع [في التعريف] بالأمر الثابت في الشريعة ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، وارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، وارتفاع مالكيّة شخص لماله بسبب موته، فإنّ هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمّى نسخاً[(٣)]، ولا إشكال في إمكانه ووقوعه، ولا خلاف فيه من أحد.

ولتوضيح ذلك نقول: إنّ الحكم المجعول في الشريعة المقدّسة له

---

(١) وهذا الأخير كما في نسخ القرآن من حيث التلاوة فقط [وسيأتي الحديث فيه]. البيان: ٢٧٨.

(٢) البيان : ٢٧٧. وأيضاً في مصباح الأُصول (ج ١/ القسم ٢: ٥٤٧)، ما لفظه: «وفي الاصطلاح: هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، ولا يفرّق فيه بين أن يكون حكماً تكليفيّاً أو وضعيّاً»، وبلفظه في المحاضرات ٥: ٣٢٨.

(٣) مصباح الأُصول (ج ١/ القسم ٢: ٥٤٧)، وبلفظه في المحاضرات (٥: ٣٢٨) قال ما نصّه: «ومنه يظهر أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ـ كارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، ووجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، وهكذا ـ ليس من النسخ في شيء».

وفي الهداية في الأُصول (٢: ٣٨٥)، قال: «حقيقة النسخ بالنسبة إلى غير العالم بالغيب هو الرفع، مثلاً: يرى مصلحة في فعل فيأمر به في زمان ثم يبدو ويظهر له أنّه ذو مفسدة و[أنّه] أخطأ فينسخه ويرفع ما أثبت، وأمّا بالنسبة إلى العالم بالغيب ـ كالباري تعالى ـ هو الدفع لا الرّفع، مثلاً: يأمر بفعل ويظهر دوامه واستمراره لمصلحة في إظهار الدوام والاستمرار، مع أنّه في الواقع لا يريده إلّا في زمان معيّن خاص ثم ينسخه».

نحوان من الثبوت:

أحدهما: ثبوت ذلك الحكم في عالم التشريع والإنشاء، والحكم في هذه المرحلة يكون مجعولاً على نحو القضية الحقيقيّة، ولا فرق في ثبوتها بين وجود الموضوع في الخارج وعدمه، وإنّما يكون قوام الحكم بفرض وجود الموضوع.

فإذا قال الشارع: شرب الخمر حرام ـ مثلاً ـ فليس معناه أنّ هنا خمراً في الخارج، وأنّ هذا الخمر محكوم بالحرمة، بل معناه أنّ الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة في الشريعة سواء أكان في الخارج خمراً بالفعل أم لم يكن، ورفع هذا الحكم في هذه المرحلة لا يكون إلّا بالنسخ.

وثانيهما: ثبوت ذلك الحكم في الخارج بمعنى أنّ الحكم يعود فعليّاً بسبب فعليّة موضوعه خارجاً، كما إذا تحقّق وجود الخمر في الخارج، فإنّ الحرمة المجعولة في الشريعة للخمر تكون ثابتة له بالفعل، وهذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها، فإذا انقلب خلّاً فلا ريب في ارتفاع تلك الحرمة الفعليّة التي ثبتت له في حال خمريّته، ولكن ارتفاع هذا الحكم ليس من النسخ في شيء، ولا كلام لأحد في جواز ذلك ولا في وقوعه، وإنّما الكلام في القسم الأول، وهو رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والانشاء[1].

---

(١) البيان: ٢٧٨. وفي مصباح الأُصول (ج١/ القسم ٢: ٥٤٧ ـ ٥٤٨) والمحاضرات (٥: ٣٢٨ ⇦

[وتفصيل] الكلام فيه أنّه تارةً: يكون الحكم الثابت أوّلاً صوريّاً ظاهريّاً بداعي الامتحان ونحوه ثمّ يصدر ناسخ له، وهذا خارج عن النسخ المصطلح، ولا إشكال في إمكانه بل وقوعه؛ إذ لا مانع من أن يتكلّم المولى لمصلحة فيه.

وأخرى: يكون حكماً حقيقيّاً بداعي البعث والزجر. وهذا على أقسام: فإنّه إمّا أن يكون في مقام الإثبات محدوداً بحدٍّ خاص، وهو أجنبي عن النسخ، وإمّا أن يكون مهملاً في مرحلة الإثبات، ثمّ يرد الثاني فيكون

⇦ ـ ٣٢٩)، قال: «والوجه في ذلك هو أنّا قد ذكرنا أنّ للحكم المجعول في الشريعة المقدّسة مرتبتين:

الأُولى: مرتبة الجعل، وهي مرتبة ثبوت الحكم في عالم التشريع والانشاء، وقد ذكرنا في غير مورد أنّ الحكم في هذه المرتبة مجعول على نحو القضايا الحقيقيّة التي لا تتوقّف على وجود موضوعها فيه سواءً أكان موجوداً حقيقةً أم لم يكن، مثلاً قول الشارع: شرب الخمر حرام، ليس معناه أنّ هنا خمراً في الخارج، وأنّ هذا الخمر محكوم بالحرمة في الشريعة، بل مردّه هو أنّ الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم فيها، سواءً أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

الثانية: مرتبة الفعليّة، وهي مرتبة ثبوت ذلك الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه، مثلاً: إذا تحقّق الخمر في الخارج تحقّقت الحرمة المجعولة له في الشريعة المقدسة، ومن الطبيعي أنّ هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً فلا يعقل انفكاكها عنه حيث إنّ نسبة الحكم إلى الموضوع من هذه الناحية نسبة المعلول إلى العلّة التامّة، وعليه فإذا انقلب الخمر خلّاً، فبطبيعة الحال ترتفع تلك الحرمة الفعليّة الثابتة له في حال خمريته؛ ضرورة أنّه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه وإلّا لزم الخلف، وبعد ذلك نقول: إنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء ولا كلام في إمكانه ووقوعه في الخارج.

وإنّما الكلام في إمكان ارتفاع الحكم عن موضوعه المفروض وجوده في عالم التشريع والجعل».

مبيّناً لإجماله لا ناسخاً له، فجميع هذه الاقسام خارجة عن النسخ المصطلح. وإمّا أن يكون بحسب مقام الإثبات مطلقاً دالّاً على الاستمرار وضعاً أو إطلاقاً، فيرد الدليل الثاني ويرفع ذاك الاستمرار، فيكشف عن عدم كونه مراداً جدّياً من أول الأمر، نظير التخصيص في الأفراد، وهذا هو المراد من النسخ اصطلاحاً، كما هو المناسب للفظه لغة، فإنّه يقال: «نسخت الشمس الظل إذا رفعته»[١].

ثالثاً: إمكان النسخ في الشريعة المقدّسة:

المعروف بين العقلاء من المسلمين وغيرهم هو جواز النسخ بالمعنى المتنازع فيه: «رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والإنشاء»، وخالف في ذلك اليهود والنصارى فادّعوا استحالة النسخ، واستندوا في ذلك إلى شبهة هي أوهن من بيت العنكبوت[٢]. حيث ذهبوا إلى أنّ موسى عليه السلام أوّل من أتى بالشريعة، وقبله لم تكن أحكام من الشارع سوى نفي الشرك، وهو الذي جاء بالناموس أي التابوت فيه أحكام الله، وهي ثابتةً لا تنسخ، وقد وقعوا في الإشكال من حيث ذهابهم إلى نسخ بعض أحكام التوراة، وليس لنا غرض بالتعرّض لذلك.

وقد استدلّوا على استحالة النسخ بأنّ الحكم لو كان ذا مصلحة وملاك

---

(١) دراسات في علم الأصول ٢: ٣١٧.

(٢) البيان: ٢٧٩.

فلِمَ يرفعه، وإن لمَ يكن فيه ملاك فلماذا يضعه؟!(١).

[كما أنّهم استدلّوا على بطلانه بـ] أنّ النسخ يستلزم عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة، وكلا هذين اللّازمين مستحيل في حقّه تعالى؛ وذلك لأنّ تشريع الحكم من الحكيم المطلق لابدّ وأن يكون على طبق مصلحة تقتضيه؛ لأنّ الحكم الجزافي ينافي حكمة جاعله، وعلى ذلك فرفع هذا الحكم الثابت لموضوعه إمّا أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة وعلم ناسخه بها، وهذا ينافي حكمة الجاعل مع أنّه حكيم مطلق، وإمّا أن يكون من جهة البداء، وكشف الخلاف على ما هو الغالب في الأحكام والقوانين العرفية، وهو يستلزم الجهل منه تعالى.

وعلى ذلك فيكون وقوع النسخ في الشريعة محالاً؛ لأنّه يستلزم المحال(٢).

---

(١) دراسات في علم الأُصول ٢: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢) البيان: ٢٧٩. وفي مصباح الأُصول (١/ القسم ٢: ٥٤٨ ـ ٥٤٩) والمحاضرات (٥: ٣٢٩ ـ ٣٣٠)، ما لفظه: «المعروف والمشهور بين المسلمين هو إمكان النسخ بالمعنى المتنازع فيه [وهو] رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والجعل، وخالف في ذلك اليهود والنصارى فادّعوا استحالة النسخ، واستندوا في ذلك إلى شبهة لا واقع موضوعي لها، وحاصلها: هو أنّ النسخ يستلزم أحد محالين لا يمكن الالتزام بشيء منهما، إمّا عدم حكمة الناسخ أو جهله بها، وكلاهما مستحيل في حقّه تعالى، والسبب فيه أنّ تشريع الأحكام وجعلها منه سبحانه وتعالى لا محالة يكون على طبق الحِكم والمصالح التي هي تقتضيه، بداهة أنّ جعل الحكم جزافاً وبدون مصلحة ينافي حكمة الباري تعالى فلا يمكن صدوره منه.

وعلى هذا الضوء فرفع الحكم الثابت في الشريعة المقدّسة لموضوعه لا يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من جهة المصلحة وعلم الناسخ بها، أو يكون من جهة

⇦

....

⇦ البداء وكشف الخلاف، كما يقع ذلك غالباً في الأحكام والقوانين العرفيّة ولا ثالث لهما، والأول ينافي حكمة الحكيم المطلق ؛ فإنّ مقتضى حكمته استحالة صدور الفعل منه جزافاً.

ومن المعلوم أنّ رفع الحكم مع بقاء مصلحته المقتضية لجعله أمر جزاف فيستحيل صدوره منه.

والثاني يستلزم الجهل منه تعالى، وهو محال في حقّه سبحانه.

فالنتيجة أنّ وقوع النسخ في الشريعة المقدّسة بما أنّه يستلزم المحال فهو محال لا محالة».

وفي الهداية في الأُصول (٢: ٣٨٥ ـ ٣٨٦)، قال: «لا إشكال في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وبعده لغير العالم بالغيب، وأمّا العالم بالغيب الآمر بداعي الجدّ فلا يجوز له النسخ قبل حضور وقت العمل سواء قلنا بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكائنة في متعلّقاتها، أو قلنا بأنّها تابعة للمصالح في جعلها ؛ وذلك لأنّ الفعل إن كان فيه أو في الأمر به مصلحة فكيف ينهى عنه ؟ وإن لم يكن فيه أو في الأمر به مصلحة، فكيف يأمر به ؟!

والحاصل: أنّه لو كان بعث المولى بداعي الجدّ لا امتحاناً وتجربة، فلا يعقل النسخ قبل الحضور وقت العمل في حق العالم بالغيب والمطّلع على المصالح والمفاسد.

نعم، هذا مختص بما إذا كانت القضية المتكفّلة لبيان الحكم قضيّة خارجيّة أو قضيّة حقيقيّة موقّتة، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وأمّا لو كانت قضيّة حقيقيّة غير موقّتة بوقت، كما في «القاتل يقتل» فلا محذور في نسخه ولو بعد ساعة ؛ وذلك لأنّه في مثل هذه القضيّة لم يلحظ وجود الموضوع أو مجيء وقت خاص، بل الموضوع أُخذ مفروض الوجود، فلو كان قتل القاتل له مصلحة في [هذا] اليوم وليس له مصلحة غداً، فيجوز للمولى إنشاؤه اليوم ونسخه غداً، ولو لم يقتل أحد أحداً؛ لأنّ المفروض أنّ القتل أُخذ مفروض الوجود ولا يوقّت بوقت.

لا يقال: محذور اللغويّة يأتي هنا أيضاً ؛ إذ المولى مع أنّه يعلم على الفرض أنّه لا يقتل أحد أحداً فكيف يأمر بقتل القاتل حينئذٍ ؟!

فإنّه يقال: يمكن أن يكون نفس الأمر بقتل القاتل موجباً لعدم تحقّق القتل في الخارج

⇦

والجواب: أنّ الحكم المجعول من قبل الحكيم قد لايراد منه البعث أو الزجر الحقيقيين، كالأوامر التي يقصد بها الإمتحان، وهذا النوع من الأحكام يمكن إثباته أوّلاً ثمّ رفعه، ولامانع من ذلك؛ فإنّ كلّاً من الإثبات والرفع في وقته قد نشأ عن مصلحة وحكمة، وهذا النسخ لايلزم منه خلاف الحكمة، ولاينشأ من البداء الذي يستحيل في حقّه تعالى.

وقد يكون الحكم المجعول حكماً حقيقيّاً ومع ذلك ينسخ بعد زمان، لا بمعنى أنّ الحكم بعد ثبوته يرفع في الواقع ونفس الأمر كي يكون مستحيلاً على الحكيم العالم بالواقعيّات، بل هو بمعنى أن يكون الحكم المجعول مقيّداً بزمان خاص معلوم عند الله [تعالى] مجهول عند الناس، ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان؛ لانتهاء أمده الذي قيّد به، وحلول غايته الواقعيّة التي أنيط بها.

والنسخ بهذا المعنى ممكن قطعاً، بداهة أنّ دخل خصوصيّات الزمان في مناطات الأحكام ممّا لايشك فيه عاقل، فإنّ يوم السبت ـ مثلاً ـ في شريعة موسى عليه السلام قد اشتمل على خصوصيّة تقتضي جعله عيداً لأهل تلك الشريعة دون بقيّة الأيام، ومثله يوم الجمعة في الإسلام، وهكذا الحال في أوقات الصلاة والصيام والحجّ. وإذا تصوّرنا وقوع مثل هذا في الشرائع فلنتصوّر أن تكون للزمان خصوصيّة من جهة استمرار الحكم وعدم

⇐ فلا يكون لغواً. مع أنّ هذا الإشكال لا يختص بالمقام؛ إذ مع عدم النسخ أيضاً لو فرض أنّه إلى يوم القيامة لم يقتل أحد أحداً يجيء هذا الإشكال، وإنّما هناك إشكال آخر، وهو أنه كيف يصحّ الأمر مع علم الآمر بانتفاء شرطه؟!».

استمراره، فيكون الفعل ذا مصلحة في مدّة معيّنة، ثم لا تترتب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك المدّة، وقد يكون الأمر بالعكس.

وجملة القول: [أنّه] إذا كان من الممكن أن يكون للساعة المعيّنة أو اليوم المعيّن أو الاسبوع المعيّن أو الشهر المعيّن تأثير في مصلحة الفعل أو مفسدته أمكن دخل السنة في ذلك أيضاً، فيكون الفعل مشتملاً على مصلحة في سنين معيّنة، ثم لا تترتّب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك السنين. وكما يمكن أن يقيّد إطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل، فكذلك يمكن أن يقيّد إطلاقه من جهة الزمان أيضاً بدليل منفصل؛ فإنّ المصلحة قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الإطلاق، مع أنّ المراد الواقعي هو الخاص أو المقيّد، ويكون بيان التخصيص أو التقييد بدليل منفصل.

فالنسخ في الحقيقة تقييد لإطلاق الحكم من حيث الزمان، ولا تلزم منه مخالفة الحكمة ولا البداء بالمعنى المستحيل في حقّه تعالى، وهذا كلّه بناءً على أنّ جعل الأحكام وتشريعها مسبّب عن مصالح أو مفاسد تكون في نفس العمل.

وأمّا على مذهب من يرى تبعيّة الأحكام لمصالح في الأحكام أنفسها فإنّ الأمر أوضح؛ لأنّ الحكم الحقيقي على هذا الرأي يكون شأنه شأن الأحكام الامتحانيّة[1].

[وبعبارة أُخرى:] إنّ الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة من قبل

---

(١) البيان: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

الحكيم تعالى على نوعين:

أحدهما: ما لا يراد منه البعث أو الزجر الحقيقيين، كالأحكام الصادرة لغرض الامتحان أو ما شاكله. ومن الواضح أنه لا مانع من اثبات هذا النوع من الأحكام أوّلاً ثمّ رفعه، حيث إنّ كلّاً من الإثبات والرفع في وقته قد نشأ عن مصلحة وحكمة فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمة، لفرض أنّ حكمته ـ وهي الامتحان ـ قد حصلت في الخارج، ومع حصولها فلا يعقل بقاءه، ولا كشف الخلاف المستحيل في حقّه تعالى حيث لا واقع له غير هذا.

وثانيهما: ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقي، يعني أنّ الحكم المجعول حكماً حقيقيّاً ومع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان، والمراد من النسخ ـ كما عرفت ـ هو انتهاء الحكم بانتهاء أمده، يعني أنّ المصلحة المقتضية لجعله تنتهي في ذلك الزمان فلا مصلحة له بعد ذلك.

وعليه فبطبيعة الحال يكون الحكم المجعول على طبقها بحسب مقام الثبوت مقيّداً بذلك الزمان الخاص المعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس، ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان؛ لانتهاء أمده الذي قيّد به في الواقع وحلول أجله الواقعي الذي أُنيط به، وليس المراد منه رفع الحكم الثابت في الواقع ونفس الأمر حتى يكون مستحيلاً على الحكيم تعالى العالم بالواقعيّات.

فالنتيجة: أنّ النسخ بالمعنى الذي ذكرناه أمر ممكن جزماً ولا يلزم منه شيء من المحذورين المتقدّمين.

بيان ذلك: أنّه لا شبهة في دخل خصوصيّات الأفعال في ملاكات الأحكام، وأنّها تختلف باختلاف تلك الخصوصيّات سواءً أكانت تلك الخصوصيّات زمانيّة أو مكانيّة، أو نفس الزمان كأوقات الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، فإنّ دخلها في الأحكام المجعولة لهذه الأفعال ممّا لا يشك فيه عاقل فضلاً عن فاضل، فإذا كانت خصوصيّات الزمان دخيلة في ملاكات الأحكام، وأنها تختلف باختلافها فلتكن دخيلة في استمرارها وعدمه أيضاً؛ ضرورة أنّه لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة في مدّة معيّنة وفي قطعة خاصّة من الزمان فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المدّة.

وعليه، فبطبيعة الحال يكون جعل الحكم له من الحكيم المطلق ـ العالم باشتماله كذلك ـ محدوداً بأمد تلك المصلحة، فلا يعقل جعله منه على نحو الإطلاق والدوام، فإذاً لامحالة ينتهي الحكم بانتهاء تلك المدّة حيث إنّها أمده.

وعلى الجملة؛ فإذا أمكن أن يكون لليوم المعيّن أو الاسبوع المعيّن أو الشهر المعيّن دخل في مصلحة الفعل وتأثير فيها أو في مفسدته، أمكن دخل السنة المعيّنة أو السنين المعيّنة فيها أيضاً، فإذا كان الفعل مشتملاً على مصلحة في سنين معيّنة لم يجعل له الحكم إلّا في هذه السنين فحسب، فيكون أجله وأمده انتهاء تلك السنين، فإذا انتهت انتهى الحكم بانتهاء أمده وحلول أجله. هذا بحسب مقام الإثبات.

فالدليل الدالّ عليه وإن كان مطلقاً إلّا أنّه كما يمكن تقييد إطلاق الحكم

من غير جهة الزمان بدليل منفصل فكذلك يمكن تقييد إطلاقه من جـهة الزمان أيضاً بدليل منفصل، حيث إنّ المصلحة قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الاطلاق، مع أنّ المـراد الجـدّي هـو الخـاص أو المـقيّد والموقّت بوقت خاص، ويكون بيان التخصيص أو التقييد بدليل منفصل.

فالنسخ في مقام الثبوت والواقع انتهاء الحكم بانتهاء أمده، وفي مقام الاثبات رفع الحكم الثابت لإطلاق دليله من حيث الزمان، ولا يلزم منه خلاف الحكمة ولا كشف الخلاف المستحيل في حقّه تعالى.

هذا بناءً على وجهة نظر العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، وأمّا على وجهة نظر من يرى تبعيّة الأحكام لمصالح فـي أنفسها فالأمر أيضاً كذلك، فإنّ المصلحة الكامنة في نفس الحكـم تـارة تقتضي جعله على نحو الاطلاق والدوام في الواقع، وتارة أُخرى تقتضي جعله في زمان خاص ووقت مخصوص، فلا محالة ينتهي بـانتهاء ذلك الوقت، وهذا هو النسخ. وإن كان الفعل باقياً على ما هو عليه في السابق، أو فقل: إنّ في إيجاب شيء تارة مصلحة في جميع الأزمنة، وأُخرىٰ في زمان خاص دون غيره.

فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أنّه لاينبغي الشك في إمكان النسخ بل وقوعه في الشريعة المقدّسة على وجهة نظر كلا المذهبين، كمسألة القبلة أو نحوها[1].

---

(١) المحاضرات ٥: ٣٣٠ ـ ٣٣٢. مصباح الأُصول ج ١/ القسم ٢: ٥٤٨ ـ ٥٥٢.

رابعاً: نسخ الشرائع السابقة بالشريعة الإسلامية:

لا خلاف بين المسلمين في وقوع النسخ؛ فإنّ كثيراً من أحكام الشرائع السابقة قد نسخت بأحكام الشريعة الإسلامية، وأنّ جملة من أحكام هذه الشريعة قد نسخت بأحكام أُخرى من هذه الشريعة نفسها، فقد صرّح القرآن الكريم بنسخ حكم التوجّه في الصلاة إلى القبلة الأُولى، وهذا ممّا لاريب فيه[١].

خامساً: النسخ في الكتاب العزيز:

[وقع] الكلام في أن يكون شيء من أحكام القرآن منسوخاً بالقرآن أو بالسنّة القطعيّة أو بالاجماع أو بالعقل.

وقبل الخوض في البحث عن هذه الجهة يحسن بنا أن نتكلّم عن أقسام النسخ [في القرآن] فقد قسّموا النسخ في القرآن إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ نسخ التلاوة دون الحكم:

وقد مثّلوا لذلك بآية الرجم، فقالوا: إنّ هذه الآية كانت من القرآن ثمّ نسخت تلاوتها وبقي حكمها، وقد قدّمنا لك في بحث التحريف[٢] أنّ

---

(١) البيان: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢) بحث السيد الخوئيّ عدم تحريف القرآن مفصّلاً في البيان: ١٩٨ ـ ٢٣٥، وأشار إلى ما فيه صلة بالبحث في نفس المصدر: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، حيث قال: «غير خفي أنّ القول بنسخ التلاوة هو بعينه القول بالتحريف والاسقاط.

⇦

القول بنسخ التلاوة هو نفس القول بالتحريف، وأوضحنا أنّ مستند هـذا القول أخبار آحاد، وأنّ أخبار الآحاد لا أثر لها في أمثال هذا المقام.

فقد أُجمع على أنّ النسخ لا يثبت بخبر الواحد، كما أنّ القرآن لا يثبت به، والوجه في ذلك ـ مضافاً إلى الاجماع ـ أنّ الأُمور المهمّة التي جرت العادة بشيوعها بين الناس، وانتشار الخبر عنها ـ على فرض وجودها ـ لا يثبت بخبر الواحد؛ فإنّ اختصاص نقلها ببعض دون بعض بنفسه دليل على كذب الراوي أو خطئه، وعلى هذا فكيف يثبت بخبر الواحد أنّ آية الرجم من القرآن، وأنّها قد نسخت تلاوتها وبقي حكمها؟

نعم، قد تقدّم أن عمر أتى بآية الرجم وادّعى أنّها من القرآن فلم يقبل

⇦ وبيان ذلك: أنّ نسخ التلاوة هذا إمّا أن يكون قد وقع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإمّا أن يكـون ممّن تصدّى للزعامة من بعده، فإن أراد القائلون بالنسخ وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو أمر يحتاج إلى الإثبات. وقد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وقد صرّح بذلك جماعة في كتب الأُصول وغيرها، بل قطع الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، بل إنّ جماعة ممّن قال بإمكان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة منع وقوعه، وعلى ذلك فكيف تصحّ نسبة النسخ إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأخـبار هـؤلاء الرواة؟ مـع أنّ نسـبة النسخ إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم تنافي جملة من الروايات التي تضمّنت أنّ الإسقاط قد وقع بعده.

وإن أرادوا أنّ النسخ قد وقع من الذين تصدّوا للزعامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو عين القـول بالتحريف.

وعلى ذلك فيمكن أن يدّعى أنّ القول بالتحريف هو مذهب أكثر علماء أهل السنّة، لأنّهم يقولون بجواز نسخ التلاوة سواء أنسخ الحكم أم لم ينسخ، بل تردّد الأُصوليون مـنهم فـي جواز تلاوة الجنب ما نسخت تلاوته، وفي جواز أن يمسّه المحدث، واختار بعضهم عـدم الجواز، نعم ذهبت طائفة من المعتزلة إلى عدم جواز نسخ التلاوة».

قوله المسلمون؛ لأنّ نقل هذه الآية كان منحصراً بـه، ولم يـثبتوها فـي المصاحف، فالتزم المتأخّرون بأنّها آية منسوخة التلاوة باقية الحكم.

٢ ـ نسخ التلاوة والحكم:

ومثّلوا لنسخ التلاوة والحكم معاً بما تقدّم نقله عن عائشة في الرواية العاشرة من نسخ التلاوة في بحث التحريف[1]، والكلام فـي هـذا القسـم كالكلام عن القسم الأول بعينه.

٣ ـ نسخ الحكم دون التلاوة:

وهذا القسم هو المشهور بين العلماء والمفسّرين، وقد ألّف فيه جماعة من العلماء كتباً مستقلّة، وذكروا فيها النـاسخ والمـنسوخ، مـنهم العـالم الشهير أبو جعفر النحّاس والحافظ المظفّر الفارسي، وخـالفهم فـي ذلك بعض المحققّين فأنكروا وجود المنسوخ في القرآن، وقـد اتّـفق الجـميع على إمكان ذلك، وعلى وجود آيات من القرآن ناسخة لأحكام ثابتة في الشرائع السابقة، ولأحكام ثابتة في صدر الإسلام.

ولتوضيح ما هو الصحيح في هذا المقام نقول: إنّ نسخ الحكم الثابت في القرآن يمكن أن يكون على أقسام ثلاثة:

١ ـ إنّ الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بـالسنّة المـتواتـرة أو بـالإجماع القطعي الكاشف عن صدور النسخ عن المـعصومعليه السلام، وهـذا القسـم مـن

---

(١) البيان: ٢٠٤، والرواية عن عائشة، قالت: «كان فـيما أنـزل مـن القـرآن عشـر رضـعات معلومات يحرّمن، ثمّ نسخن بخمس معلومات، فتوفّي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهنّ فيما يقرأ من القرآن».

النسخ لا إشكال فيه عقلاً ونقلاً، فإن ثبت في مورد فهو المتّبع، وإلّا فلا يلتزم بالنسخ، وقد عرفت أنّ النسخ لا يثبت بخبر الواحد.

٢ ـ إنّ الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بآية أُخرى منه ناظرة إلى الحكم المنسوخ ومبيّنة لرفعه، وهذا القسم أيضاً لا إشكال فيه، وقد مثّلوا لذلك بآية النجوى وسيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

٣ ـ إنّ الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بآية أُخرى غير ناظرة إلى الحكم السابق ولا مبيّنة لرفعه، وإنّما يلتزم بالنسخ لمجرد التنافي بينهما فيلتزم بأنّ الآية المتأخّرة ناسخة لحكم الآية المتقدّمة.

والتحقيق: أنّ هذا القسم من النسخ غير واقع في القرآن، كيف، وقد قال الله عزوجل ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[1].

ولكنّ كثيراً من المفسّرين وغيرهم لم يتأمّلوا حق التأمّل في معاني الآيات الكريمة، فتوهّموا وقوع التنافي بين كثير من الآيات، والتزموا لأجله بأنّ الآية المتأخّرة ناسخة لحكم الآية المتقدّمة، وحتّى أنّ جملة منهم جعلوا من التنافي ما إذا كانت إحدى الآيتين قرينة عرفية على بيان المراد من الآية الأُخرى، كالخاص بالنسبة إلى العام، وكالمقيّد بالإضافة إلى المطلق، والتزموا بالنسخ في هذه الموارد وما يشبهها، ومنشأ هذا قلّة التدبّر، أو التسامح في إطلاق لفظ النسخ بمناسبة معناه اللغوي، واستعماله في ذلك وإن كان شائعاً قبل تحقّق المعنى المصطلح عليه، ولكنّ إطلاقه

---

(١) النساء: ٨٢.

ـ بعد ذلك ـ مبني على التسامح لا محالة[1].

عرض نموذج من الآيات المدّعى نسخها ومناقشته:

وعلى كلٍّ، فلا بدّ لنا من الكلام في الآيات التي أُدّعي النسخ فيها... [والتي منها: قوله تعالى:] ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ فَاعْفُوا وَٱصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ ٱللّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2].

فعن ابن عباس وقتادة والسدّي أنّها منسوخة بآية السيف، واختاره أبو جعفر النحّاس[3]، وآية السيف هو قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا ٱلَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَلاَيُحَرِّمُونَ مَاحَرَّمَ ٱللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[4].

والالتزام بالنسخ ـ هنا ـ يتوقّف على الإلتزام بأمرين فاسدين:

الأول: أن يكون ارتفاع الحكم الموقّت بانتهاء وقته نسخاً، وهذا واضح الفساد، فإنّ النسخ إنّما يكون في الحكم الذي لم يصرّح فيه لا بالتوقيت ولا بالتأبيد، فإنّ الحكم إذا كان موقّتاً ـ وإن كان توقيته على سبيل الإجمال ـ كان الدليل الموضّح لوقته والمبيّن لانتهائه من القرائن الموضحة للمراد عرفاً، وليس هذا من النسخ في شيء، فإنّ النسخ هو

---

(١) البيان: ٢٨٤ ـ ٢٨٧.

(٢) البقرة: ١٠٩.

(٣) في كتابه الناسخ والمنسوخ: ٢٦، ط ـ المكتبة العلاميّة بمصر.

(٤) التوبة: ٢٩.

رفع الحكم الثابت الظاهر بمقتضى الإطلاق في الدوام وعدم الاختصاص بزمان مخصوص.

وقد توهّم الرازي أنّ من النسخ بيان الوقت في الحكم الموقّت بدليل منفصل وهو قول بيّن الفساد، وأمّا الحكم الذي صرّح فيه بالتأبيد، فعدم وقوع النسخ فيه ظاهر.

الثاني: أنّ يكون أهل الكتاب أيضاً ممّن أمر النبيﷺ بقتالهم، وذلك باطل، فإنّ الآيات القرآنية الآمرة بالقتال إنّما وردت في جهاد المشركين ودعوتهم إلى الايمان بالله تعالى وباليوم الآخر، وأمّا أهل الكتاب فلا يجوز قتالهم إلّا مع وجود سبب آخر من قتالهم للمسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّـهِ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ ٱللَّـهَ لاَيُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[1]، أو إلقائهم الفتنة بين المسلمين؛ لقوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلقَتْلِ﴾[2]، أو امتناعهم عن إعطاء الجزية للآية المتقدّمة، وأمّا مع عدم وجود سبب آخر فلا يجوز قتالهم لمجرّد الكفر، كما هو صريح الآية الكريمة.

وحاصل ذلك: أنّ الأمر في الآية المباركة بالعفو والصفح عن الكتابيين؛ لأنّهم يودّون أن يردّوا المسلمين كفّاراً ـ وهذا لازم عادي لكفرهم ـ لا ينافيه الأمر بقتالهم عند وجود سبب آخر يقتضيه، على أنّ متوهّم النسخ في الآية الكريمة قد حمل لفظ الأمر في قوله تعالى:

---

(١) البقرة: ١٩٠.

(٢) البقرة: ١٩١.

﴿حَتّى يَأْتي اللّهُ بِأمرِهِ﴾[١] على الطلب، فتوهم أنّ اللّه أمر بالعفو عن الكفّار إلى أن يأمر المسلمين بقتالهم فحمله على النسخ.

وقد اتّضح للقارىء أنّ هذا ـ على فرض صحّته ـ لا يستلزم النسخ ولكنّ هذا التوهّم ساقط، فإنّ المراد بالأمر هنا الأمر التكويني وقضاء الله تعالى في خلقه، ويدلّ على ذلك تعلّق الإتيان به، وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

وحاصل معنى الآية: الأمر بالعفو والصفح عن الكتابيين بودّهم هذا حتّى يفعل الله ما يشاء في خلقه من عِزّ الإسلام وتقوية شوكته، ودخول كثير من الكفّار في الإسلام، وإهلاك كثير من غيرهم، وعذابهم في الآخرة، وغير ذلك مما يأتي الله به من قضائه وقدره[٣].

سادساً: وقوع النسخ في الشرائع السابقة

النسخ في التوارة:

ما قدّمناه يبطل تمسّك اليهود والنصارى باستحالة النسخ في الشريعة لإثبات استمرار الأحكام الثابتة في شريعة موسى، ومن الغريب جدّاً أنّهم مصرّون على إحالة النسخ في الشريعة الإلهيّة، مع أنّ النسخ قد وقع في موارد كثيرة من كتب العهدين:

١ ـ فقد جاء في الاصحاح الرابع من سفر العدد «عدد ٢، ٣»: «خذ

---

(١) البقرة: ١٠٩.

(٢) البقرة: ١٠٩.

(٣) البيان: ٢٨٧ ـ ٢٩٠.

عدد بني قهات من بين بني لاوي حسب عشائرهم، وبيوت آبائهم من ابن ثلاثين سنة فصاعداً إلى ابن خمسين سنة، كلّ داخل في الجند ليعمل عملاً في خيمة الاجتماع».

وقد نسخ هذا الحكم، وجعل مبدأ زمان قبول الخدمة بلوغ خمس وعشرين سنة بما في الاصحاح الثامن من هذا السفر «عدد ٢٣، ٢٤»: «وكلّم الربّ موسى قائلاً: هذا ما للآويين من ابن خمس وعشرين سنة فصاعداً، يأتون ليتجنّدوا أجناداً في خدمة خيمة الاجتماع».

ثم نسخ ثانياً: فجعل مبدأ زمان قبول الخدمة بلوغ عشرين سنة بما جاء في الاصحاح الثالث والعشرين من أخبار الأيام الأول «عدد ٢٤، ٣٢»: «هؤلاء بنو لاوي حسب بيوت آبائهم رؤوس الآباء حسب إحصائهم في عدد الأسماء، حسب رؤوسهم عامل العمل لخدمة بيت الرب من ابن عشرين سنة فما فوق... وليحرسوا حراسة خيمة الإجتماع، وحراسة القدس».

٢ ـ وجاء في الاصحاح الثامن والعشرين من سفر العدد «٣ ـ ٧»:

«وقل لهم هذا هو الوقود الذي تقربون للرب، خروفان حوليان صحيحان، لكلّ يوم محرقة دائمة، الخروف الواحد تعمله صباحاً، والخروف الثاني تعمله بين العشائين، وعشر الايفة من دقيق ملتوت بربع إلهين من زيت الرض تقدمة... وسكيبها ربع الهين للخروف الواحد».

وقد نسخ هذا الحكم، وجعلت محرقة كلّ يوم حمل واحد حولي في كلّ صباح، وجعلت تقدمته سدس الايفة من الدقيق، وثلث إلهين من

الزيت بما جاء في الاصحاح السادس والأربعين من كتاب حزقيال «عدد ١٣ ـ ١٥»: «وتعمل كلّ يوم محرقة للرب حملاً حولياً صحيحاً صباحاً صباحاً تعمله، وتعمل عليه تقدمة صباحاً صباحاً سدس الايفة، وزيتاً ثلث الهين لرشّ الدقيق تقدمة للربّ فريضة أبديّة دائمة، ويعملون الحمل والتقدمة والزيت صباحاً صباحاً محرقة دائمة».

٣ ـ وجاء في الإصحاح الثامن والعشرين من سفر العدد أيضاً «عدد ٩، ١٠»:

«وفي يوم السبت خروفان حوليان صحيحان، وعشران من دقيق ملتوت بزيت تقدمة مع سكيبه. محرقة كلّ سبت فضلاً عن المحرقة الدائمة وسكيبها».

وقد نسخ هذا الحكم، وجعلت محرقة السبت ستة: حملان وكبش، وجعلت التقدمة إيفة للكبش، وعطية يد الرئيس للحملان، وهين زيت للايفة بما جاء في الإصحاح السادس والأربعين من كتاب حزقيال أيضاً «عدد ٤، ٥»:

«والمحرقة التي يقرّبها الرئيس للربّ في يوم السبت ستّة: حملان صحيحة، وكبش صحيح. والتقدمة إيفة للكبش، وللحملان تقدمة عطية يده، وهين زيت للايفة».

٤ ـ وجاء في الإصحاح الثلاثين من سفر العدد «عدد ٢»:

«إذا نذر رجل نذراً للربّ، أو أقسم أن يلزم نفسه بلازم فلا ينقض كلامه، حسب كلّ ما خرج من فمه يفعل».

وقد نسخ جواز الحلف الثابت بحكم التوراة بما جاء في الإصحاح الخامس من إنجيل متّى «عدد ٣٣، ٣٤»:

«أيضاً سمعتم أنّه قيل للقدماء لا تحنث، بل أوفِ للربّ أقسامك، وأمّا أنا فأقول لكم لا تحلفوا البتة».

٥ ـ وجاء في الإصحاح الحادي والعشرين من سفر الخروج «عدد ٢٣ ـ ٢٥»:

«وإن حصلت أذية تعطي نفساً بنفس وعيناً بعين وسنّاً بسنّ ويداً بيد ورجلاً برجل، وكيّاً بكيّ وجرحاً بجرح، ورضّاً برضّ».

وقد نسخ هذا الحكم بالنهي عن القصاص في شريعة عيسى بما جاء في الإصحاح الخامس من إنجيل متّى «عدد ٣٨»:

«سمعتم أنّه قيل: عين بعين وسنّ بسن، وأمّا أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً».

٦ ـ وجاء في الإصحاح السابع عشر من سفر التكوين «عدد ١٠» في قوله الله لإبراهيم:

«هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك، يختتن منكم كلّ ذكر».

وقد جاء في شريعة موسى إمضاء ذلك، ففي الإصحاح الثاني عشر من سفر الخروج «عدد ٤٨، ٤٩»:

«وإذا نزل عندك نزيل، وصنع فصحاً للربّ فليختتن منه كلّ ذكر، ثمّ يتقدّم ليصنعه فيكون كمولود الأرض، وأمّا كلّ أغلف فلا يأكل منه،

تكون شريعة واحدة لمولود الأرض، وللنزيل النازل بينكم».

وجاء في الإصحاح الثاني عشر من سفر اللّاويين «عدد ٢، ٣»:

«إذا حبلت امرأة وولدت ذكراً تكون نجسة سبعة أيّام، كما في أيّام طمث علّتها تكون نجسة، وفي اليوم الثامن يختن لحم غرلته».

وقد نسخ هذا الحكم، ووضع ثقل الختان عن الأُمّة بما جاء في الإصحاح الخامس عشر من أعمال الرسل «عدد ٢٤، ٣٠»، وفي جملة من رسائل بولس الرسول.

٧ ـ وجاء في الإصحاح الرابع والعشرين من التثنية «عدد ١ ـ ٣»:

«إذا أخذ رجل امرأة وتزوج بها فإن لم تجد نعمة في عينيه؛ لأن وجد فيها عيب شيء، وكتب لها كتاب طلاق ودفعه إلى يدها، وأطلقها من بيته، ومتى خرجت من بيته ذهبت وصارت لرجل آخر، فإن أبغضها الرجل الآخر وكتب لها كتاب طلاق، ودفعه إلى يدها وأطلقها من بيته أو إذا مات الرجل الأخير الذي اتّخذها له زوجة، لا يقدّر زوجها الأول الذي طلّقها أن يعود يأخذها، لتصير له زوجة».

وقد نسخ الإنجيل ذلك، وحرّم الطلاق بما جاء في الإصحاح الخامس من متّى «عدد ٣١ ـ ٣٢»:

«وقيل: من طلّق امرأته فليعطها كتاب طلاق، وأمّا أنا فأقول لكم إنّ من طلّق امرأته إلّا لعلّة الزنا يجعلها تزني، ومن يتزوّج مطلّقة فإنّه يزني».

وقد جاء مثل ذلك في الإصحاح العاشر من مرقس: «عدد ١١، ١٢» والإصحاح السادس عشر من لوقا «عدد ١٨».

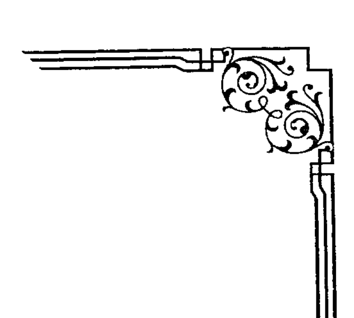
وفيما ذكرناه كفاية لمن ألقى السمع وهو شهيد، ومن أراد الاطّلاع على أكثر من ذلك فليراجع كتابَي إظهار الحق[١]، والهدى إلى دين المصطفى[٢][٣].

---

(١) للشيخ رحمة الله بن خليل الهندي، وهو كتاب جليل، نافع جداً.

(٢) للإمام البلاغي.

(٣) البيان : ٢٨١ ـ ٢٨٤.



الفصل الثاني

نظرية البداء



تمهيد:

لا ريب في أنّ العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته، وأنّ وجود أيّ شيءٍ في الممكنات منوط بمشيئة الله تعالى، فإن شاء أوجده وإن لم يشأ لم يوجده.

ولا ريب أيضاً في أنّ علم الله سبحانه قد تعلّق بالأشياء كلّها منذ الأزل، وأنّ الأشياء بأجمعها كان لها تعيّن علمي[1] في علم الله الأزلي، وهذا التعيّن يعبّر عنه بـ«تقدير الله» تارة، وبـ«قضائه» تارة أُخرى، ولكنّ تقدير الله وعلمه سبحانه بالأشياء منذ الأزل لا يزاحم ولا ينافي قدرته تعالى عليها حين إيجادها، فإنّ الممكن لا يزال منوطاً بتعلّق مشيئة الله بوجوده التي قد يعبّر عنها بالإختيار، وقد يعبّر عنها بالإرادة، فإن تعلّقت

(١) تعيّن جميع الأشياء في العلم الأزلي الذي هو بمعنى تقدير الله لها وقضائه بها لا يوجب سلب قدرته عنها في ظرف وجودها وتعلّق مشيئته بها؛ لأنّ انكشاف الشيء لايزيد على واقع ذلك الشيء، ولا يغيّره عمّا عليه من كون وجوده منوطاً بالمشيئة والإرادة، وإلّا لزم الخُلف، وأن لا يكون العلم بذلك الشيء علماً به على ما هو عليه. فقدرة الله عزّ وجلّ وإناطة وجود الممكن بتعلّق مشيئته به لا تنقلب إلى العجز، واستغناء الممكن في وجوده بعلم الله في الأزل بما تتعلّق به مشيئته فيما بعدُ. (أجود التقريرات ٢: ٤٠-٤).

المشيئة به وجد وإلّا لم يوجد.

والعلم الإلهي يتعلّق بالأشياء على واقعها من الإناطة بالمشيئة الإلهيّة؛ لأنّ انكشاف الشيء لا يزيد على واقع ذلك الشيء، فإذا كان الواقع منوطاً بمشيئة الله تعالى كان العلم متعلّقاً به على هذه الحالة، وإلّا لم يكن العلم علماً به على وجهه، وانكشافاً له على واقعه[1].

[و بعبارة أُخرى]: لا شبهة في أنّ العالم بشتّى ألوانه وأشكاله تحت قدرة الله تعالى وسلطانه المطلق، وأنّ وجود أي ممكن من الممكنات فيه منوط بمشيئته تعالى وإعمال قدرته، فإن شاء أوجده وإن لم يشأ لم يوجده، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: إنّ الله سبحانه عالم بالأشياء بشتّى أنواعها وأشكالها من الأزل، وأنّ لها بجميع أشكالها تعييناً علميّاً في علم الله الأزلي، ويعبّر عن هذا التعيين بتقدير الله مرّة وبقضائه مرّة أُخرى.

ومن ناحية ثالثة : أنّ علمه تعالى بالأشياء منذ الأزل لا يوجب سلب قدرة الله تعالى واختياره عنها؛ ضرورة أنّ حقيقة العلم بشيء الكشف عنه على واقعه الموضوعي، من دون أن يوجب حدوث شيء فيه، فالعلم الأزلي بالأشياء هو كشفها لديه تعالى على واقعها من الإناطة بمشيئة الله واختياره، فلا يزيد انكشاف الشيء على واقع ذلك الشيء، وقد فصّلنا الحديث من هذه الناحية في مبحث الجبر والتفويض بشكل موسّع [كما سوف يأتي].

---

(١) البيان: ٣٨٥ ـ ٣٨٦. أجود التقريرات ٢: ٤٠٤ (الهامش) بألفاظ قريبة منه.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث: هي أنّ معنى تقدير الله تعالى للأشياء وقضائه بها أنّ الأشياء بجميع ضروبها كانت متعيّنة في العلم الإلهي منذ الأزل على ماهي عليه، من أنّ وجودها معلّق على أن تتعلّق المشيئة الإلهيّة بها حسب اقتضاء الحكم والمصالح التي تختلف باختلاف الظروف والّتي يحيط بها العلم الإلهي[1].

[ثمّ] إنّ علمه الذاتي وانكشاف أفعال العباد لديه جلّ شأنه قبل وجودها ـ وإن لم نعرف حقيقته بعد علمنا بأنّه ليس من قبيل الأعراض ـ لا ينافي صدورها عنهم باختيارهم خلافاً للمجبرة؛ لأنّ العلم بالفعل ليس من مبادىء صدوره، وإنّما يتعلّق به على واقعه، فلو فرضنا ـ محالاً ـ عدم علمه بأفعالنا كيف كانت تصدر عنّا بعد علمه أيضاً كذلك؛ لأنّه متعلّق بها على ما هي عليه واقعاً، نظير المرآة، ونظير علمنا بصدور بعض الأفعال عن أنفسنا، فليس للعلم أيّ دخل وتأثير في تحقّق الفعل أصلاً، وكما لا يوجب علمه بأفعال العباد سلب قدرتهم واختيارهم، كذلك لا يوجب علمه بأفعال نفسه سلب قدرته عنها، كما قال عزّ شأنه ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[2][3].

[ثمّ إنّ البحث عن البداء يقع ضمن عدّة أُمور]:

---

(١) مصباح الأُصول ج١/ القسم ٢: ٥٥٤ ـ ٥٥٥، المحاضرات ٥: ٣٣٣ ـ ٣٣٤ البيان: ٣٨٦.

(٢) المائدة: ٦٤.

(٣) دراسات في علم الأُصول ٢: ٣١٨.

أولاً ـ معنى البداء[1]:

بمناسبة الحديث عن النسخ في الأحكام وهو في أُفق التشريع، وبمناسبة أن النسخ كالبداء وهو في أُفق التكوين، وبمناسبة خفاء معنى البداء على كثير من علماء المسلمين... بمناسبة كلّ ذلك وجب أن نذكر شيئاً في توضيح البداء [فنقول]:

البداء بالمعنى الذي تقول به الشيعة: «الإبداء: الإظهار حقيقة»[2]، وإطلاق البداء عليه ـ مع أنّه في الحقيقة إبداء ـ من جهة أنّه أشبه شيء بالبداء في المخلوق[3].

[كما] أنّ اطلاق لفظ «البداء» على المعنى المزبور ـ الذي هو بمعنى الإبداء حقيقة ـ مبني على التنزيل والإطلاق بعلاقة المشاكلة، كما وقع نظير ذلك في جملة من الاستعمالات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿ٱلْآنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[6]،

---

(١) جمعنا ما يتعلّق ببحث البداء من جميع ما نسب إلى السيد الخوئي؟ عدا ما في رسالته في البداء؛ لكونها مطبوعة مستقلاً، وهي في متناول القرّاء.

(٢) البيان: ٣٨٥، ٣٩٤.

(٣) الهداية في الأُصول ٢: ٣٨٨.

(٤) الأنفال: ٦٦.

(٥) الكهف: ١٢.

(٦) هود: ٧.

وغيرها ممّا لا يخفى[1].

بيان ذلك: إنّ إطلاق البداء على ما ذكرنا إمّا نلتزم بأنّه خلاف الظاهر من جهة القرينة العقليّة الدالّة عليه وهي استحالة خفاء شيء له تعالى، وأنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة.

أو نقول: إنّه على الحقيقة، ولا يستلزم نسبة الجهل إليه تعالى، ونجيب بما فسّر به قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔانَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[2]، وغير ذلك ممّا هو ظاهر في حدوث العلم له تبارك وتعالى، وهو أنّ لله تعالى علمين:

أحدهما: إنكشاف جميع الأشياء عنده، وهو حاصل له تعالى قبلها وحينها وبعدها، وعين ذاته، ويستحيل تغيّره.

وثانيهما: كون الشيء بمشاهدته ومحضره تعالى، ومن الواضح أنّه فرع وجود الشيء، فما لم يوجد يستحيل كونه مشاهداً له وبمحضره تعالى، فهي سالبة بانتفاء الموضوع، والآيات الظاهرة في حدوث علمه تعالى ناظرة إلى هذا العلم لا تأويل فيها، بل هي على ظاهرها ولا محذور فيه؛ فإنّ العلم بهذا المعنى حاصل له قطعاً، وهو حدوثي بلا شبهة، ويسمّى في الروايات بالعلم النافذ من جهة أنّها عين مشيئته تعالى النافذة الحادثة وليس شيئاً غيرها[3].

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٠٩.

(٢) الأنفال: ٦٦.

(٣) الهداية في الأصول ٢: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

[وكيف كان] فالقول بالبداء عبارة عن الاعتراف بكون العالم بأجمعه تحت سلطان الله ـ جلّت عظمته ـ حدوثاً وبقاءً، وبأنّ إرادة الله تعالى ماضية ومشيئته نافذة ولو كان ذلك علىٰ خلاف قضائه الموقوف[1].

ثانياً ـ وجه التسمية بالبداء:

[يتلخّص وجه التسمية بالبداء في أمرين:]

الأول: المشاكلة، فإنّ تعلّق مشيئته المقدّسة بعدم تحقّق ما تحقّق المقتضي لثبوته شبيه بالبداء الحقيقي، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾[2] مع أنّه كان عالماً به، وقوله تعالى: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾[3] مع أنّه كان مميّزاً عنده.

الثاني: وهو وجه دقيق بعيد عن الفهم العرفي، وتوضيحه يكون ببيان مقدّمة، وهي:

أنّه تعالى له علمان:

علمه الذاتي: وهو انكشاف ذاته لديه، وفي هذا يتّحد العلم والعالم والمعلوم، فإنّ العالم ذاته والمعلوم ذاته والإنكشاف أيضاً ذاته المقدسة.

وعلمه الفعلي: وهو علمه بمخلوقاته، فإنّها حاضرة لديه جلّ وعلا بأعلى مراتب الحضور، ونمثل لذلك بعلمنا؛ فإنّ الإنسان إذا تصور صورة

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٠٨.

(٢) الكهف: ١٢.

(٣) الأنفال: ٣٧.

شيء خارجي في ذهنه فيكون عالماً به بالعلم الحصولي، أي ترتسم صورة منه في الذهن، وهذا هو المعبّر عنه بالعلم الحصولي المستحيل فيه تعالى وتقدّس، وأمّا نفس تلك الصورة التي هي مخلوقة للنفس فهي بواقعها حاضرة لدى النفس، والنفس عالمة بها لا بصورتها وإلّا لزم التسلسل.

كما أنّ علم النفس بنفسها أيضاً حضوري؛ فإنّ النفس بواقعها حاضرة لدى النفس، وفيه يتّحد العالم والمعلوم.

وعلم الباري جلّ شأنه بمخلوقاته حضوري، نظير علم النفس بمخلوقاتها، وعلمه بذاته نظير علم النفس بذاتها؛ فإنّ النفس مرآة له تعالى ذاتاً وفعلاً وصفة، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَبِّكَ مِن مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلاَ فِي ٱلسَّماءِ﴾[١]، فإنّ جميع الأشياء بتحقّقها ووجوداتها حاضرة لديه بأعلى مراتب الحضور.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا كان المقتضي لتحقّق شيء موجوداً فلم يوجد، بل وجد خلافه بمشيئته المكنونة فقد بدا وظهر له ما وجد؛ لما ذكرنا من علمه الفعلي، وأنّه بمعنى حضور الأشياء بوجوداتها لديه وظهورها عنده، فيصدق أنّه بدا له تعالى؛ لوجوده بعد ما كان خلافه ظاهراً عند الناس[٢].

---

(١) يونس: ٦١.

(٢) دراسات في علم الأصول ٢: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

ثالثاً ـ البداء عند الشيعة:

اتّفقت كلمة الشيعة الإماميّة على أنّ الله تعالى لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق بشتّى أنواعه بمقتضى حكم العقل الفطري، وطبقاً للكتاب والسنّة[1].

[وقد] التزم الشيعة بالبداء في التكوينيّات، وخالف في ذلك العامّة، وقالوا باستحالة البداء فيها لاستلزامه الجهل على الحكيم تعالى، ومن هنا نسبوا إلى الشيعة ماهم براء منه، وهو تجويز الجهل عليه تعالى باعتبار التزامهم بالبداء[2].

وعلى الجملة، [فالبداء] بالمعنى الذي تقول به الشيعة الإماميّة... قد أُطلق بهذا المعنى في بعض الروايات من طرق أهل السنّة [أيضاً]:

روى البخاري باسناده عن أبي عمرة أنّ أباهريرة حدّثه أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إنّ ثلاثة في بني اسرائيل: أبرص وأعمى وأقرع بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم، فبعث إليهم ملكاً فأتى الأبرص...»[3].

وقد وقع نظير ذلك فيكثير من الاستعمالات القرآنية[4] [أيضاً كما

---

(١) مصباح الأُصول ج ١/ القسم ٢: ٥٥٤. المحاضرات ٥: ٣٣٣.

(٢) مصباح الأُصول ج١/ القسم ٢: ٥٥٣. المحاضرات ٥: ٣٣٣.

(٣) انظر: صحيح البخاري ٤: ١٤٦، باب ذكر بني اسرائيل، ط ـ دار الفكر.

(٤) كقوله تعالى: ﴿الآن خفّف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾، وقوله تعالى: ﴿لنعلم أيّ الحزبين أحصَى لما لبثوا أمداً﴾، وقوله تعالى ﴿لنبلوهم أيّهم أحسنُ عملاً﴾.

تقدّم]... وما أكثر الروايات[١] من طرق أهل السنّة في أنّ الصدقة والدعاء يغيّران القضاء[٢].

رابعاً ـ موقف أبناء السنّة من البداء:

لايخفى أنّ العامّة الذين شنّعوا على الشيعة بل استهزؤا بهم لالتزامهم بالبداء أيضاً التزموا به، والأخبار الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وآله من طرقهم في ذلك أكثر ممّا ورد من طرق الخاصّة قد حكاها جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وآله، كابن عباس وغيره.

منها: ما ورد في تفسير الآية الشريفة: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[٣].

ومنها: ما ورد في باب الأدعية، إلى غير ذلك ممّا ذكر في كتبهم؛ ولذا التزم جملة منهم بإمكان البداء في كلّ شيء، واستثنى بعضهم من ذلك السعادة والشقاوة تمسّكاً بقوله صلى الله عليه وآله «الشقي شقي في بطن أُمّه»[٤] وبما رووه عنه صلى الله عليه وآله من أنّه رأى أحد الصحابة النبي صلى الله عليه وآله وبيده اليمنى كتاب وبيده

---

(١) [من جملة تلك الروايات ما رواه] سليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يردّ القضاء إلّا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلّا البرّ»، (سنن الترمذي ٣: ٣٠٤، باب: لا يردّ القدر إلّا الدعاء).
وروى ثوبان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يزيد في العمر إلّا البر، ولا يردّ القدر إلّا الدعاء، وأنّ الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها»، (سنن ابن ماجة ١: ٣٥، باب القدر)، البيان: ⇦⇦ ٥١٤، التعليقة رقم: ١١.

(٢) البيان: ٣٩٣.

(٣) الرعد: ٣٩.

(٤) توحيد الصدوق: ٣٥٦، الباب ٥٨، ح٣، وهو بالمضمون.

اليسرى كتاب، فسئل عمّا في يمينه، فقال: كتاب فيه أسامي أهل الجنة، وعمّا في يساره، فأجاب: بأنّه كتاب فيه أسامي أهل النار.

ولكن يخالف ذلك ما رووه عن عمر من أنّه كان يدعو ويقول: «اللّهمّ إن كنت سعيداً فثبّتني، وإن كنت شقياً فامحني واجعلني سعيداً».

وقد رووا عن كعب الأحبار، أنّه قال: لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وما يكون، وهي قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾.

فالبداء ممّا اتّفق عليه الخاصّة والعامّة. وقد عرفت أنّه بالمعنى الذي بيّناه غير مستلزم لمحذور أصلاً، بل هو ممّا لا بدّ منه عقلاً، والروايات إرشاد إلى حكم العقل، فإنّه مستقلّ بأنّه تعالى عالم بجميع الأشياء حتّى الملازمات والمعدومات؛ لأنّه تعالى مجمع الصفات الحسنة التي منها العلم بجميع الأشياء[١].

وليت شعري كيف غفل علماء العامّة عن ذلك حتّى أنّهم شنّعوا على الشيعة في قولهم بالبداء، زعماً منهم أنّه يستلزم نسبة الجهل ـ والعياذ بالله ـ إليه تعالى؟! هب إنّهم لم يتدبّروا في كلمات علمائنا الأبرار حقّ التدبّر، فلم يصلوا إلى ما أرادوه بلفظ البداء، لكنّهم لماذا لم يتنبّهوا إلى أنّ قول الشيعة بذلك إنّما هو على أثر اتّباعهم لأقوال أئمّتهم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً؟! فليتهم إذا لم يعرفوا معنى البداء لم يعاندوه واعترفوا بالواقع على ما هو عليه[٢].

---

(١) دراسات في علم الأصول ٢: ٣٢١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٠٨.

[من الواضح أيضاً] أنّهم لم يحسنوا في الفهم ما هو مراد الشيعة من البداء، ولم يتأمّلوا في كلماتهم حول هذا الموضوع، وإلّا لم ينسبوا إليهم هذا الافتراء الصريح والكذب البيّن[١]. فليتهم إذا لم يعرفوا تثبّتوا أو توقّفوا، كما تفرضه الأمانة في النقل، وكما تقتضيه الحيطة في الحكم والورع في الدين[٢]، ولكن طالب الحقيقة قليل والتعصّب مرض قلّ من نجا منه[٣].

ومن الذين لم يتثبّتوا ولم يتوقّفوا، الفخر الرازي عند تفسيره قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ...﴾، قال: «قالت الرافضة: البداء جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثمّ يظهر له أنّ الأمر بخلاف ما اعتقده»[٤]، انتهى.

سبحانك اللّهمّ إن هذا إلّا اختلاق.

وقد حكى الرازي [أيضاً] في خاتمة كتاب المحصّل عن سليمان بن جرير كلاماً يقبح منه ذكره، ولا يحسن منّي سطره، وأنّ هذه الكلمة قد صدرت على أثر كلمة أُخرى تشابهها تفوّه بها بعض النصارى في حقّ الرسول الأكرمﷺ حينما جاء بأحكام ناسخة لما جاء به قبلها، ﴿كَبُرَتْ

---

(١) البيان: ٣٨٥.

(٢) مصباح الأُصول ج١/ القسم ٢: ٥٥٣، بحث البداء. المحاضرات ٥: ٣٣٣. وفي دراسات في علم الأُصول ٢: ٣١٨، قال: «وأمّا البداء في التكوينيّات فقد خالفنا فيه العامّة أيضاً تبعاً لليهود، وشنّعوا الشيعة بها حتّى نسبوا إليهم ما لا ينبغي جهلاً بمرادهم من البداء».

(٣) أجود التقريرات ٢: ٤٠٨.

(٤) التفسير الكبير: ١٩: ٦٦.

كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾[١]، ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[٢][٣].

وكيف كان ، فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهل عليه تعالى، كيف فإنّ الشيعة ملتزمون به فمع ذلك يقولون باستحالة الجهل عليه سبحانه وتعالى، وقد ورد في بعض الروايات أنّ: «من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرؤوا منه»[٤]، وفي بعضها الآخر: «فأمّا من قال بأنّ الله تعالى لا يعلم الشيء إلّا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد»[٥][٦].

خامساً ـ موقف اليهود من البداء:

ذهبت اليهود إلى أنّ قلم التقدير والقضاء حينما جرى على الأشياء في الأزل استحال أن تتعلّق المشيئة بخلافه[٧]، [لأنّ] جَري قلم التقدير والقضاء على جميع الأشياء يستلزم سلب قدرته تعالى، واستحالة تعلّق مشيئته بغير ما جرى عليه القلم في الأزل؛ ولذلك قالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ

---

(١) الكهف: ٥.

(٢) الشعراء: ٢٢٧.

(٣) البيان: ٣٨٥، ٥١٢ ـ ٥١٣، التعليقة رقم: ٩.

(٤) بحار الأنوار ٤: ١١١.

(٥) المصدر السابق: ١١٥.

(٦) مصباح الأُصول ج ١/ القسم ٢: ٥٥٣ ـ ٥٥٤. المحاضرات ٢: ٣٣٣.

(٧) البيان: ٣٨٦.

مَغْلُولَةٌ﴾[١] عن القبض والبسط والأخذ والإعطاء[٢]، فقد جرى فيها قلم التقدير، ولا يمكن فيها التغيير[٣].

ومن الغريب أنّهم ـ خذلهم الله ـ مع التزامهم بذلك أثبتوا لأنفسهم القدرة، مع أنّ أفعال العبيد تشترك مع أفعاله سبحانه في تعلّق العلم الأزلي بها[٤].

[وبعبارة أُخرى:] التزموا بسلب القدرة عن الله، ولم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد، مع أنّ الملاك [وهو العلم الأزلي] في كليهما واحد، فقد تعلّق العلم بأفعال الله تعالى وبأفعال العبيد على حدٍ سواء[٥].

ولا يخفى أنّ هذا القول السخيف غايته يمنع قائله من التضرّع والابتهال إلى ربّه وطلب الحاجة منه[٦].

[ومن ذلك يظهر] أنّ قلم التقدير والقضاء لايزاحم قدرة الله تعالى على الأشياء حين إيجادها، حيث إنّه تعلّق بها على واقعها الموضوعي من

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٠٤ ـ ٤٠٥، وفي البيان: ٥١٣، التعليقة رقم: ١٠، مانصّه: روى الصدوق في كتابي التوحيد ومعاني الأخبار بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في قوله الله عزّ وجلّ: ـ ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة﴾ ـ «لم يعنوا أنّه هكذا، ولكنّهم قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جل جلاله تكذيباً لقولهم: ﴿غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ ألم تسمع الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أُم الكتاب﴾».

(٣) البيان: ٣٨٦.

(٤) أجود التقريرات ٢: ٤٠٥.

(٥) البيان: ٣٨٦، المحاضرات ٥: ٣٣٥. مصباح الأُصول ج ١ / القسم ٢: ٥٥٥، بحث البداء.

(٦) أجود التقريرات ٢: ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

الإناطة بالمشيئة والإختيار فكيف ينافيها؟!...

فالنتيجة: أنّهم التزموا بحفظ القدرة لأنفسهم، وأنّ قلم التقدير والقضاء لا ينافيها، وسلب القدرة عن الله تعالى، وأنّ قلم التقدير والقضاء ينافيها، وهذا كما ترى[١].

سادساً ـ أقسام القضاء الإلهي:

إنّ قضاء الله تعالى على قسمين: محتوم، وغير محتوم:

أمّا المحتوم فهو لايتخلّف عن تعلّق مشيئته بما تعلّق به قضاؤه، ولا يقع فيه البداء.

وأمّا غير المحتوم فالبداء إنّما يقع فيه.

وتفصيل ذلك: أنّ قضاء الله تعالى إذا جرى على شيءٍ فهو إنّما يجري عليه معلّقاً على عدم تعلّق مشيئته بخلافه في الظرف المقرّر فيه وجود ذلك الشيء حسب ما يقتضيه العلم الإلهي بالمصالح والمفاسد التي تختلف باختلاف الظروف والحالات[٢].

ثم إنّ البداء الذي تقول به الشيعة الإماميّة إنّما يقع في القضاء غير المحتوم، أمّا المحتوم منه فلا يتخلّف ، ولا بدّ من أن تتعلّق المشيئة بما تعلّق به القضاء[٣]، فهو ـ تعالى وتقدّس ـ...[عالم] بجميع ما تتعلّق به

---

(١) مصباح الأُصول ج ١/ القسم ٢: ٥٥٥. المحاضرات ٥: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٥-٤٠.

(٣) البيان: ٣٨٦.

مشيئته ومالا تتعلّق به[١].

[توضيح ذلك:] أنّ الأُمور المتحقّقة واقعاً غير منحصرة بالموجودات الخارجيّة، بل هناك موجودات نفس الأمرية ثابتة في الواقع، وليست من قبيل الفرض الممكن متعلّقة بكلّ شيء، كالإمكان الثابت للأُمور الممكنة، والامتناع الثابت للأُمور المستحيلة، فإنّهما أمران واقعيّان، وليسا مجرّد اعتبار كما توهّم، بدعوى أنّ الإمكان لو كان موجوداً، فلابدّ وأن يكون ممكناً أيضاً وهكذا إلى أن يتسلسل، وأنّ استحالة اجتماع النقيضين لو كانت موجودة لزم وجود موضوعها وهو خُلف، فإنّ وجودهما ليس وجوداً خارجيّاً ليلزم ذلك، بل هو وجود وتحقّق نفس الأمر كما بُيّن. ومن هذا القبيل الملازمات فإنّها أيضاً ثابتة واقعاً بين المتلازمين.

فالموجودات على قسمين: موجودات خارجيّة وموجودات متحقّقة في الواقع ونفس الأمر وإن لم يكن لها ما بحذاء في الخارج، وكلّ منهما قابل لتعلّق العلم به، كما نشاهد ذلك وجداناً. ومن الواضح أنّ عدم تحقّق اللّازم في الخارج لعدم تحقّق ملزومه لا ينافي الملازمة ولا يستدعي أن يكون العلم بها جهلاً.

إذا عرفت ذلك نقول: علمه تعالى [وقضاؤه] باعتبار المعلوم ينقسم ـ على ما يستفاد من الأدلّة ـ إلى ثلاثة أقسام[٢]:

الأوّل: قضاء الله الذي لم يطّلع عليه أحداً من خلقه، والعلم المخزون

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٥ ـ ٤٠.

(٢) دراسات في علم الأُصول ٢: ٣١٩.

الذي استأثر به لنفسه، ولا ريب في أنّ البداء لا يقع في هذا القسم، بل ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام أنّ البداء إنّما ينشأ من هذا العلم [وهي كالتالي]:

١ ـ روى الشيخ الصدوق في «العيون» بإسناده عن الحسن بن محمّد النوفلي أنّ الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزي رويت عن أبي، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إنّ لله عزّ وجلّ علمين: علماً مخزوناً مكنوناً لايعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلماً علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبيّك يعلمونه...»[1].

٢ ـ وروى الشيخ محمد بن الحسن الصفار في «بصائر الدرجات» بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبدالله، قال: «إنّ لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه، ونحن نعلمه»[2].

الثاني: قضاء الله الذي أخبر نبيّه وملائكته بأنّه سيقع حتماً، ولا ريب في أنّ هذا القسم أيضاً لا يقع فيه البداء وإن افترق عن القسم الأول، بأنّ البداء لا ينشأ منه[3]؛ ضرورة أنّ الله تعالى لا يكذّب نفسه ورسله وملائكته وأولياءه، فلا فرق بينه وبين القسم الأول من هذه الناحية. نعم، يفترق عنه من ناحية أُخرى: وهي أنّ هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ١٦٠.

(٢) بصائر الدرجات: ١٠٩، ح ٢.

(٣) البيان: ٣٨٧.

القسم الأوّل[١].

[ويدلّ على ذلك عدّة روايات:]

١ ـ قال الرضا عليه السلام لسليمان المروزي ـ في الرواية المتقدّمة ـ عن الصدوق: إنّ علياً عليه السلام كان يقول: العلم علمان: «علم علّمه الله تعالى ملائكته ورسله، فإنّه يكون ولا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، يقدّم منه ما يشاء ويؤخّر ما يشاء، ويمحو ويثبت ما يشاء»[٢].

٢ ـ وروى العيّاشي عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأُمور أُمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأُمور أُمور موقوفة ـ إلى أن قال: ـ فأمّا ما جاءت به الرسل فهي كائنة، لا يكذّب الله نفسه ولا نبيّه ولا ملائكته»[٣].

الثالث: قضاء الله الذي أخبر نبيّه وملائكته بوقوعه في الخارج إلّا أنّه موقوف على أن لا تتعلّق مشيئة الله بخلافه، وهذا القسم هو الذي يقع فيه البداء، [قال تعالى]﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[٤]، [وقال:] ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾[٥].

وقد دلّت على ذلك روايات كثيرة، منها هذه [الطائفة]:

---

(١) مصباح الأُصول ج١ / القسم ٢: ٥٥٦. المحاضرات ٢: ٣٣٦.

(٢) التوحيد: ٤٤١ ـ ٤٤٤.

(٣) تفسير العياشي ٢: ٢١٧ ح ٦٥.

(٤) الرعد: ٣٩.

(٥) الروم: ٤.

١ ـ ما في تفسير علي بن ابراهيم، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتبة إلى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدّم شيئاً أو يؤخّره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء، ثمّ أثبت الذي أراده، قلت: وكلّ شيء هو عند الله مثبت في كتاب؟ قال: نعم، قلت: فأي شيء يكون بعده؟ قال: سبحان الله، ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء، تبارك وتعالى»[١].

٢ ـ ما في تفسيره أيضاً عن عبدالله بن مسكان، عن أبي جعفر وأبي عبدالله وأبي الحسن عليهم السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[٢]، أي: «يقدّر الله كلّ أمر من الحق ومن الباطل، وما يكون في تلك السنة، وله فيه البداء والمشيئة، يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء من الآجال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض، ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء....»[٣].

٣ ـ ما في كتاب الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائن إلى يوم القيامة، وهي هذه الآية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ...﴾[٤].

وروى الصدوق في الأمالي والتوحيد بإسناده عن الأصبغ عن أمير

---

(١) تفسير القمي ١: ٣٦٦.

(٢) الدخان: ٤.

(٣) تفسير القمي: ٢٩.

(٤) الاحتجاج ١: ٣٨٤، ط ـ دار النعمان.

المؤمنين عليه السلام مثله[١].

٤ ـ ما في تفسير العيّاشي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: لولا آية في كتاب الله لحدّثتكم بما يكون إلى يوم القيامة، فقلت: أيّة آية؟ قال: قول الله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ...﴾»[٢].

٥ ـ ما في قرب الاسناد عن البزنطي عن الرضا عليه السلام، قال: قال أبو عبدالله، وأبو جعفر، وعلي بن الحسين، والحسين بن علي، والحسن بن علي، وعلي بن أبي طالب عليهم السلام: «لولا آية في كتاب الله لحدّثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة: ﴿يمحو الله...﴾»[٣].

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على وقوع البداء في القضاء الموقوف.

وخلاصة القول: أنّ القضاء الحتمي المعبّر عنه باللوح المحفوظ وبأُمّ الكتاب، والعلم المخزون عند الله يستحيل أن يقع فيه البداء، وكيف نتصور فيه البداء؟ وأنّ الله سبحانه عالم بجميع الأشياء منذ الأزل، لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء؟!

[فقد] روى الصدوق في إكمال الدين باسناده عن أبي بصير وسماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرؤوا منه»[٤].

---

(١) التوحيد: ٣٠٥، ح ١، الأمالي: ٤٢٣.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٢١٥، ح ٥٩.

(٣) قرب الاسناد: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٤) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٧٠.

وروى العيّاشي عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام يقول: «إنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أُمّ الكتاب، وقال: فكلّ أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شيء يبدو له إلّا وقد كان في علمه، إنّ الله لايبدو له من جهل»[١].

وروى أيضاً عن عمار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، سئل عن قول الله: ﴿يَمْحُوا ٱللَّهُ...﴾، قال: «إنّ ذلك الكتاب كتاب يمحو الله فيه ما يشاء ويثبت، فمن ذلك الّذي يردّ الدعاء القضاء، وذلك الدعاء مكتوب عليه: الذي يردّ به القضاء، حتّى إذا صار الى أُمّ الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً»[٢].

وروى الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة باسناده عن البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: [قال] علي بن الحسين وعلي بن أبي طالب قبله، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد عليهم السلام، «كيف لنا بالحديث مع هذه الآية ﴿يَمْحُوا ٱللَّهُ...﴾، فأمّا من قال بأنّ الله تعالى لا يعلم الشيء إلّا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد»[٣].

والروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام: إنّ «الله لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق»[٤] فهي فوق حدّ الإحصاء، وقد اتّفقت على ذلك كلمة الشيعة الإماميّة طبقاً لكتاب الله وسنّة رسوله، جرياً على ما يقتضيه حكم

---

(١) تفسير العياشي ٢: ٢١٨، ح ٧١.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٠، ح ٧٤.

(٣) كتاب الغيبة: ٤٣٠.

(٤) الكافي ١: ١٠٨، ح ٥، والحديث بالمضمون.

العقل الفطري الصحيح[1].

---

(١) البيان ٣٨٧ ـ ٣٩١، وقد ورد جميع ذلك بألفاظ قريبة جدّاً في أجود التقريرات ٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٧ وفي مصباح الأُصول (ج١/ القسم ٢: ٥٥٥ ـ ٥٥٩). المحاضرات (٥:٣٣٥ ـ ٣٣٨). دراسات في علم الأُصول (٢:٣١٩ ـ ٣٢١) قال ما نصّه: «علمه تعالى باعتبار المعلوم ينقسم على ما يستفاد من الأدلّة ـ إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: علمه المكنون الذي استأثر به نفسه، ولم يخبر به أحداً من خلقه لا ملكاً مقرّباً ولا نبيّاً مرسلاً، وجهلهم بذلك لا يوجب منقصة فيهم، فإنّ المخلوق يستحيل أن يحيط بما أحاط به الخالق تبارك وتعالى، وهذا هو العلم بالمشيئة.

الثاني: علمه المعبّر عنه بالقضاء المحتوم، وهو علمه بتحقّق الأشياء خارجاً حتماً، وقد أخبر به مخلوقاته وعباده كلّ بحسبه، والأوفر حظّاً من ذلك أشرف مخلوقاته، وهو خاتم النبيين، ثم أوصياؤه المعصومون، ويعبّر عنه باللوح المحفوظ، وهو الذي يتنزل به الملائكة والروح في ليلة القدر على النبي صلى الله عليه وآله ووصيّه.

الثالث: علمه جلّ شأنه بالملازمات وتحقّق الأشياء في الخارج لولا المشيئة على خلافها، وقد أخبر جلّ شأنه وبيّنها لأوليائه، ويعبّر عنه بالتقدير والقضاء المعلّق، فإنّه عالم بالملازمات والأعدام.

أمّا العلم الأوّل، فلا يعقل فيه البداء، ولكن يكون منه البداء، أي يكون منشأً للبداء كما صرّح به في بعض الأخبار الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا العلم الثاني فليس فيه البداء؛ لأنّه حتمي على الفرض، والبداء فيه مستلزم لتكذيب الأنبياء وإفحامهم تعالى عن ذلك، وهو جلّ شأنه لا يكذّب نفسه ولا نبيّه، كما ليس منه البداء لأنّه ظاهر واضح على الفرض وليس خفيّاً على العباد.

وأمّا العلم الثالث، ففيه البداء فإنّه إخبار بتحقّق أُمور معلّقاً على أن لا تكون المشيّة على خلافه، كما أنا نخبر بأُمور تارة بنحو الحتم، وأُخرى: بتحقّقها معلّقاً على أن لا يتوسط في ذلك أحد مثلاً، فإذا كانت المشيّة على خلافها بحسب ما هو معلوم له جلّ شأنه بعلمه المكنون ولم يتحقّق ذلك المخبر به يكون هذا بداء، وهو لايستلزم الجهل ولا غيره ممّا لا يليق بمقامه المقدّس، لما عرفت أنّ العلم بالملازمة لا ينافي عدم تحقّق الملزوم، ولذا ورد عن الأئمة عليهم السلام «لو لا آية من كتاب الله لأخبرتك بما كان وما يكون، وهي قوله تعالى: ⇦

....

⇦ ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أُمُّ الكتاب﴾. وهذا المعنى ممّا يجب التديّن به، فإنّ معناه قاهريته تعالى على كلّ شيء، وكون جميع الأشياء تحت مشيّته وقدرته.

ونمثّل لما ذكرناه مثالاً من القوانين الدولية، فإنّ كلّ من يعرف القانون إذا سألته عن حكم من قتل نفساً متعمّداً يقول: إنّ حكمه الشنق أو السجن، وهذا أمر على القاعدة إلّا أنّه معلّق على عدم صدور الإرادة الملكيّة على خلاف ذلك، ولا يعرف ذلك أحد حتى الملك نفسه. فالمشيّة الإلهيّة بمنزلة الإرادة الملكية، والأخبار التعليقيّة نظير القوانين، غاية الأمر في المقام مولانا جلّ شأنه عالم بعلمه المكنون بالمشيّة، والملك غير عارف بارادته قبل تحقّقها».

وحصر ﵁ في الهداية (٢: ٣٨٦ ـ ٣٨٨) أقسام العلم بقسمين فقط حيث قال: «يستفاد من أخبار هذا الباب أنّ الممكنات ممّا وقع وحدث وما يقع ويتحقّق بعد ذلك وما هو واقع ومتحقّق بالفعل على قسمين:

أحدهما: ما علّمه الله ـ تبارك وتعالى ـ أنبياءه وأوصياءه أنّه يتعلّق بـه مشـيئته، وهـو مسمّى بالأمر المحتوم، والبداء ليس في هذا القسم.

والثاني: ما لم يعلّمه الله ـ تبارك وتعالى ـ أحداً من الممكنات أنّه متعلّق بمشيئته، وفي هذا القسم من الموجودات جهتان:

جهة راجعة إلى الخالق، وهي تعلّق مشيئة الربّ به وعدمه.

وجهة راجعة إلى الخلق، وهي وجود العلّة التامّة لحدوثه وتحقّقه لولا تـعلّق مشـيئته ـ تبارك وتعالى ـ على خلافه.

والعلم بالجهة الأُولى والإحاطة بها مستحيل للممكن وإن بـلغ مـا بـلغ حـتّى أشـرف الموجودات وأفضلهم نبيّنا ﷺ، مثل: أنّ دعاء زيد هل يستجاب؟ وصدقته هل تدفع البلاء أم لا؟

وأمّا الجهة الثانية فحصول العلم به للممكن بمكان من الإمكان وممّا نطقت به الروايات بالنسبة إلى نبيّنا وأوصيائه المعصومين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ فإنّ مضمون بعضها أنّه «لولا آية في كتاب الله ـ وهي: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أُمُّ الكتاب﴾ ـ لأخبرتكم بما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة» وذلك من جهة أنّهم ـ سـلام الله عـليهم ـ عالمون بالأسباب العاديّة والعلل التامّة للأشياء مع قطع النظر عن تعلّق المشيئة بـها، فـهم ⇦

ما يستفاد من الروايات في البداء:

فالنتيجة على ضوء هذه الروايات، هي أنّ البداء يستحيل أن يقع في القسم الأوّل من القضاء المعبّر عنه باللوح المحفوظ وبأُمّ الكتاب والعلم المخزون عند الله؛ بداهة أنّه كيف يتصوّر البداء فيه، وأنّ الله سبحانه عالم بكنه جميع الأشياء بشتّى ألوانها منذ الأزل لايعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. نعم، هذا العلم منشأ لوقوع البداء، يعني أنّ انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتّى الأنبياء والأوصياء والملائكة أوجب وقوع البداء في بعض إخباراتهم.

وكذا الحال في القسم الثاني من القضاء؛ نظراً إلى أنّ العقل يستقلّ باستحالة تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه.

وأمّا القسم الثالث، فهو مورد لوقوع البداء، ولا يلزم من الالتزام بالبداء

⇦ معتقدون وقاطعون بتحقّقها وحدوثها لولا تعلّق مشيئته ـ تعالى ـ على الخلاف.

والحاصل: أنّ الإحاطة بما هو من صقع الربوبي وما هو فعل الربّ ـ وهو المشيئة ـ خارجة عن حيطة البشر إلّا بمقدار [ما] علّمه الله تبارك وتعالى، وما يمكن إحاطته به ما عدا ذلك.

مثلاً: يعلم النبيّ أو الوصيّ أنّ زيداً يدعو في يوم كذا ويتصدّق في يوم كذا، وأمّا أنّ دعاءه مستجاب أم لا؟ وصدقته دافعة للبلاء أم لا؟ ـ حيث إنّه منوط بالمشيئة ومربوط بإرادته تعالى ـ فلا يعلمه، ولا يمكن ذلك إلّا إذا علّمه تعالى أنّه يشاء أو لا يشاء.

والبداء يقع في القسم الثاني من القسمين، أي ما لم يعلّمه تعالى أحداً من خلقه. وذلك بمعنى أنّه يظهر ما خفي على العباد ويعتقدون وقوعه من جهة علمهم بتحقّق أسبابه العاديّة وعلله التامّة وعدم علمهم بأنّه ممّا لا يشاؤه تعالى، فيظهر لهم ذلك».

فيه أي محذور كنسبة الجهل إلى الله سبحانه وتعالى، ولا ما ينافي عظمته وجلاله ولا الكذب، حيث إنّ إخباره تعالى بهذا القضاء لنبيّه أو وليّه ليس على نحو الجزم والبتّ، بل هو معلّق بعدم مشيئته بخلافه، فإذا تعلّقت المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب، فإنّ ملاك صدق هذه القضية وكذبها إنّما هو بصدق الملازمة وكذبها، والمفروض أنّ الملازمة صادقة، وهي وقوعه لو لم تتعلّق المشيئة الإلهيّة على خلافه[1].

ثمرة الاعتقاد بالبداء أو إنكاره:

[أولاً] البداء إنّما يكون في القضاء الموقوف المعبّر عنه بلوح المحو والإثبات، والإلتزام بجواز البداء فيه لا يستلزم نسبة الجهل إلى الله سبحانه وليس في هذا الالتزام ما ينافي عظمته وجلاله.

[ثانياً: أنّ] القول بالبداء هو الإعتراف الصريح بأنّ العالم تحت سلطان الله وقدرته في حدوثه وبقائه، وأنّ إرداة الله نافذة في الأشياء أولاً وأبداً.

[ثالثاً: أنّ] في القول بالبداء يتّضح الفارق بين العلم الإلهي وبين علم المخلوقين، فعلم المخلوقين ـ وإن كانوا أنبياء أو أوصياء ـ لا يحيط بما أحاط به علمه تعالى، فإنّ بعضاً منهم وإن كان عالماً بتعليم الله إياه بجميع عوالم الممكنات لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون الذي استأثر لنفسه، فإنّه لا يعلم بمشيئة الله تعالى ـ لوجود شيء ـ أو عدم مشيئته إلّا حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم.

---

(١) مصباح الأصول ج١/ القسم ٢: ٥٥٩ ـ ٥٦١. المحاضرات ٥: ٣٣٨ ـ ٣٤٠.

[رابعاً: أنّ] القول بالبداء: يوجب انقطاع العبد إلى الله، وطلبه إجابة دعائه منه وكفاية مهماته، وتوفيقه للطاعة، وإبعاده عن المعصية، فإنّ إنكار البداء والالتزام بأنّ ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة ـ دون استثناء - يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه، فإنّ ما يطلبه العبد من ربّه إن كان قد جرى قلم التقدير بإنفاذه فهو كائن لا محالة، ولا حاجة إلى الدعاء والتوسّل، وإن كان قد جرى القلم بخلافه لم يقع أبداً، ولم ينفعه الدعاء ولا التضرّع، وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرّع لخالقه، حيث لا فائدة في ذلك، وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي ورد عن المعصومين عليهم السلام أنّها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك ممّا يطلبه العبد.

وهذا هو سرّ ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام من الاهتمام بشأن البداء، فقد روى الصدوق في كتاب «التوحيد» بإسناده عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «ما عُبد الله عزّ وجلّ بشيء مثل البداء»[1].

وروى بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما عظّم الله عزّ وجلّ بمثل البداء»[2].

وروى بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما بعث الله عزّوجل نبيّاً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع

---

(١) التوحيد: ٣٣٢.

(٢) التوحيد: ٣٣٣.

الأنداد، وأنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء»[١][٢].

وقد ورد أيضاً في الروايات الكثيرة من طرق أهل السنة أنّ «الصدقة والدعاء يغيّران القدر»[٣][٤].

[خامساً: أنّ] السّر في هذا الاهتمام: أنّ إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأنّ الله غير قادر على أنّ يغيّر ما جرى عليه قلم التقدير، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فإنّ كلا القولين يؤيس العبد من إجابة دعائه، وذلك يوجب عدم توجّهه في طلباته إلى ربّه[٥].

---

(١) التوحيد: ٣٣٣.

(٢) البيان: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٣) روى سليمان، قال: قال رسول الله: «لا يردّ القضاء إلّا الدعاء، ولايزيد في العمر إلّا البرّ» (رواه الترمذي ٣: ٣٠٣ ـ ٣٠٤). وروى ثوبان، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزيد في العمر إلّا البرّ، ولا يردّ القدر إلّا الدعاء، وإنّ الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها»، (سنن ابن ماجة ١: ٣٥، باب القدر).

(٤) مصباح الأصول ج ١ / القسم ٢: ٥٦٤. المحاضرات ٥: ٣٤٣.

(٥) البيان: ٣٩٢ ـ ٣٩٣. وذكر السيد الخوئي ﷺ جميع ذلك في أجود التقريرات أيضاً (٢: ٤٠٧ ـ ٤٠٨) فقال ما نصّه: «والمتحصّل من جميع ذلك: أنّ البداء لايكون إلّا في القضاء الموقوف، وأنّ الالتزام به لايستلزم نسبة الجهل ـ والعياذ بالله ـ إليه تعالى.

نعم، إنّ الالتزام به يستدعي القول بعدم احاطة العبد ـ كائناً من كان ـ بجميع ما أحاط به علمه تعالى، وهذا ممّا لا مناص عن الالتزام به، فإنّ النبي الاكرم وأوصياءه المعصومين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وإن كانوا عالمين بالفعل أو متى شاؤا بجميع عوالم الممكنات بتعليم الله تبارك [وتعالى] لهم ذلك، إلّا أنهم غير عالمين بالعالم الربوبي وبما أحاط به علمه المخزون، فلا علم لهم بتعلّق مشيئته جلّ وعلا وعدم تعلّقها بشيء إلّا فيما أخبرهم الله بـه على نحو الحتم، فالنبي أو الوصي وإن كان عالماً بوجود ما هو سبب تام لوجود شيء في ⇦

. . . . يدقها،

⇦ ظرفه لولا تعلّق المشيئة الإلهيّة بعدم وجوده إلّا أنه مع
إلّا مع إخباره تعالى بتعلّق مشيئته به.

ومن هنا يظهر أنّه ليس في القول بالبداء وإمكان التغيير في القضاء الموقوف ما يسيء عظمة الربّ وجلاله، بل القول بالبداء هو الذي يوجب انقطاع العبد إلى سيده وطلبه الإجابة لدعائه ودفع البلاء عنه وتوفيقه للطاعة وبعده عن المعصية.

وأما إنكار البداء والالتزام بأنّ ما جرى عليه قلم التقدير كائن لا محالة فهو يستلزم اليأس عن إجابة الدعاء وترك تضرّع العبد إلى خالقه؛ [بدعوى] أنّ المكتوب بقلم التقدير إن كان وقوع ما يطلبه العبد فلا حاجة إلى الدعاء والتضرّع، وإن كان المكتوب خلافه لم يترتّب على الدعاء والتضرّع أثر أصلاً.

ومن ذلك يتّضح لك سرّ ماورد في الروايات المتقدّمة من الاهتمام بشأن البداء، وأنّه ما عبدالله بشيء مثل البداء.

وأما القول بعدم جواز البداء فهو يشترك في النتيجة مع القول بعدم قدرة الله على تغيير ما جرى عليه قلم التقدير، فإنّ كلاً من القولين يستلزم يأس العبد عن إجابة دعائه، وعدم توجّهه إلى ربه في إنجاح طلبته وقضاء حاجته».

و جاء في مصباح الأُصول (ج ١/ القسم ٢: ٥٦٣ ـ ٥٦٤. والمحاضرات ٥: ٣٤١ ـ ٣٤٣) ما يشابه هذا البيان، قال ﷺ في المصباح: «إنّ القول بالبداء يوجب توجّه العبد إلى الله تعالى وتضرّعه إليه وطلبه إجابة دعائه وقضاء حوائجه ومهماته وتوفيقه للطاعة وإبعاده عن المعصية، كلّ ذلك إنّما نشأ من الاعتقاد بالبداء، وبأنّ عالم المحو والإثبات بيده تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب﴾.

وهذا بخلاف القول بانكار البداء، وأنّ كلّ ما جرى به قلم التقدير لا يمكن أن يتغيّر، وأنّه كائن لا محالة، حيث إنّ لازمه أنّ المعتقد بهذه العقيدة مأيوس عن إجابة دعائه وقضاء حوائجه، فإنّ ما يطلبه العبد من ربّه لا يخلو من أن يجري قلم التقدير بايجاده أو لا يجري، فعلى الأوّل فهو موجود لا محالة، وعلى الثاني لن يوجد أبداً ولن ينفعه الدعاء والتضرّع والتوسل، حيث يعلم بأنّ تقديره لن يتغيّر أبداً.

و من الطبيعي أنّ العبد إذا يئس من إجابة دعائه، وأنّه لا يؤثر في تقديره تعالى أصلاً ترك ⇦

[وحاصل الثمرة الأُولى والثالثة] أنّ القسم الثالث مورد لوقوع البداء، ولا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أيّ محذور كنسبة الجهل إلى الله سبحانه وتعالى، ولا ما ينافي عظمته وجلاله ولا الكذب، حيث إنّ إخباره تعالى بهذا القضاء لنبيّه أو وليّه ليس على نحو الجزم والبتّ، بل هو معلّق بعدم مشيئته بخلافه، فإذا تعلّقت المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب، فإنّ ملاك صدق هذه القضيّة وكذبها إنّما هو بصدق الملازمة وكذبها، والمفروض أنّ الملازمة صادقة، وهي وقوعه لو لم تتعلّق المشيئة الإلهيّة على خلافه.

مثلاً: إنّ الله تعالى يعلم بأنّ زيداً سوف يموت في الوقت الفلاني، ويعلم بأنّ موته فيه معلّق على عدم اعطائه الصدقة أو ما شاكلها، ويعلم بأنّه [لو] يعطي الصدقة فلا يموت فيه، فهاهنا قضيّتان شرطيّتان، ففي إحداهما قد علّق موته في الوقت الفلاني بعدم تصدّقه أو نحوه، وفي الأُخرى قد علّق عدم موته فيه على تصدّقه أو نحوه.

ونتيجة ذلك أنّ المشيئة الإلهيّة في القضيّة الأُولى قد تعلّقت بموته إذا لم يتصدّق، وفي القضية الثانية قد تعلّقت بعدم موته وبقائه حيّاً إذا تصدّق.

ومن الواضح أنّ إخباره تعالى بالقضيّة الأُولى ليس كذباً، فإنّ المناط في صدق القضية الشرطيّة وكذبها هو صدق الملازمة بين الجزاء والشرط

⇐ التضرّع والدعاء له تعالى، لعدم فائدة في ذلك، وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي ورد عن المعصومين عليهم السلام أنّها تزيد في العمر والرزق، وغير ذلك ممّا يطلبه العبد.

ولأجل هذا السرّ قد ورد في الروايات الكثيرة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام الاهتمام بشأن البداء، منها: ما رواه...».

وكذبها لا بصدق طرفيها، بل لا يضرّ استحالة وقوع طرفيها في صدقها، فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضرّ بصدق إخباره بالملازمة بينهما[1].

إخبار المعصوم عليه السلام بشيءٍ وعدم تحقّقه:

إنّ النبيّ أو الوصيّ إذا أخبر بوقوع شيءٍ من غير تعليق بل علىٰ سبيل الحتم والجزم فهو يكشف لا محالة عن كونه مكتوباً بقلم القضاء المحتوم، وعن تعلّق المشيئة الإلهيّة به علىٰ سبيل البتّ والجزم، والمخبَر به بمثل هذا الخبر يقع في الخارج لا محالة؛ لما عرفت من أنّ الله تعالىٰ لا يكذّب نفسه ولا نبيّه.

وأمّا إذا أخبر به معلّقاً علىٰ عدم تعلّق المشيئة الإلهيّة بخلافه، فهو لا يكشف إلّا عن جريان القضاء الموقوف علىٰ طبقه، ومن الواضح أنّ صدق مثل هذا الخبر لا يستلزم وقوع المخبر به في الخارج؛ إذ المفروض فيه تعلّق الإخبار بوقوع ذلك الشيء علىٰ تقديرٍ لا علىٰ كلّ تقدير؛ فلا ينافي عدم تحقّق المعلّق عليه مطابقةَ الخبر للواقع الذي هو مناط اتّصاف الخبر بالصدق[2].

[وبعبارة أُخرى:] إنّ المعصوم متى ما أخبر بوقوع أمر مستقبل على سبيل الحتم والجزم ودون التعليق، فذلك يدلّ [على] أنّ ما أخبر به ممّا

---

(١) المحاضرات ٥: ٣٣٨ ـ ٣٣٩. مصباح الأُصول ج١ / القسم ٢: ٥٦٠ ـ ٥٦١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٠٨.

جرى به القضاء المحتوم، وهذا هو القسم الثاني «الحتمي» من أقسام القضاء المتقدّمة. وقد علمت أنّ مثله ليس موضعاً للبداء، فإنّ الله لا يكذّب نفسه ولا نبيّه.

ومتى ما أخبر المعصوم بشيءٍ معلّقاً على أن تتعلّق المشيئة الإلهيّة بخلافه، ونصب قرينة متصلة أو منفصلة على ذلك فهذا الخبر إنّما يدلّ على جريان القضاء الموقوف الذي هو موضع البداء. والخبر الذي أخبر به المعصوم صادق وإن جرى فيه البداء، وتعلّقت المشيئة الإلهيّة بخلافه، فإنّ الخبر ـ كما عرفت ـ منوط بأن لا تخالفه المشيئة[1].

[فتحصّل أنّه] لا محذور في إخبار النبي أو الوصي بموته في هذا الوقت معلّقاً بتعلّق المشيئة الإلهيّة به، فإنّ جريان البداء فيه لا يوجب كون الخبر الّذي أخبر به المعصوم كاذباً؛ لفرض أنّ المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم والجزم ومن دون تعليق، وإنّما أخبر به معلّقاً على أن تتعلّق المشيئة الإلهيّة به أو أن لا تتعلّق بخلافه.

ومن الواضح أنّ صدق هذا الخبر وكذبه إنّما يدوران مدار صدق الملازمة بين هذين الطرفين وكذبها، لا وقوعهما في الخارج وعدم وقوعهما فيه[2].

---

(١) البيان: ٣٩٤.

(٢) المحاضرات ٥: ٣٣٩ ـ ٣٤٠. مصباح الأُصول ج١/ القسم ٢: ٥٦٠ ـ ٥٦١. دراسات في علم الأُصول (٢: ٣٢١) قال ما لفظه: «[أمّا توجيه] ما صدر عن بعض الأنبياء والأئمة من الإخبارات الّتي لم تتحقّق خارجاً، فنقول: إنّ الإخبار بشيء تارة يكون إخباراً حتميّاً منجزاً ⇦

وممّا ذكرنا ظهر وجه إخبار النبي بوقوع شيءٍ مع أنّـه لا يـقع عـلى فرض تسليم أنّ مثل هذا الإخبار صدر من نبي أو وصي، فإنّه إخبار عمّا يعلم بوجود علّته التامّة لو لا تعلّق المشيئة على خـلافه، وهـو مـقتضى الجمع بين الأخبار[١].

ثمّ إنّ ما يدلّ على الاشتراط والتعليق عند الإخبار بشيءٍ قد يكون من قبيل القرائن المتصلة، كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام على ما رواه العيّاشي عن عمرو بن الحمق بعد إخباره ـ سلام الله عليه ـ بالرخاء بعد السبعين: ﴿يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ ٱلْكِتَابِ﴾[٢].

وقد يكون من قبيل القرائن المنفصلة، كما ورد ذلك في رواية علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن الفضيل، عن أبيه، عـن أبـي جـعفر عليه السلام، حيث إنّه بعدما أخبره الباقر ـ سلام الله عليه ـ بانقراض ملك بني العباس وتـفسيره قـول الله عـزّ مـن قـائل: ﴿حـتّى إذا أخـذت الأرض زخـرفها وازّينت﴾[٣]، قال: قلت: جعلت فداك فمتى يكون ذلك؟ قال عليه السلام: «أما إنّه لم يوقّت لنا فيه وقت، ولكن إذا حدّثناكم بشيءٍ فكان كما نقول، فقولوا: صدق الله ورسوله. وإن كان بخلاف ذلك، فقولوا: صـدق الله ورسـوله،

⇐ فهو من القسم الثاني، ولابدّ وأن يقع، وإلّا يلزم تكذيب الأنبياء. وأُخرى يكون تعليقيّاً، وقد صرّح فيه بالتعليق على المشية صريحاً فتكون تلك القرائن العامة كافية في كونه معلّقاً على المشيّة، فلا يلزم من عدم تحقّق المخبر به في الخارج محذور».

(١) الهداية في الأُصول ٢: ٣٨٨.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٦٨/٢١٧.

(٣) يونس: ٢٤.

تؤجروا مرّتين» الخبر[١].

وغير خفي أنّ تصديق إخبارهم على كلا التقديرين إنّما يبتني على أن يكون إخبارهم بوقوع شيءٍ في الخارج معلّقاً بعدم تعلّق المشيئة الإلهيّة بخلافه، ففي هذه الرواية دلالة ظاهرة على أنّ إخبارهم عن شيءٍ إنّما هو إخبار عن القضاء الموقوف ما لم تنصب قرينة على كونه إخباراً عن القضاء المحتوم[٢].

فالنتيجة في نهاية المطاف هي: أنّه لا مانع من الالتزام بوقوع البداء في بعض إخبارات المعصومين عليهم السلام في الأُمور التكوينية، ولا يلزم منه محذور، لا بالاضافة إلى ذاته سبحانه وتعالى، ولا بالاضافة اليهم عليهم السلام[٣].

وقوع البداء في حق بعض الأئمّة عليهم السلام:

وأمّا البداء الثابت في حقّ بعض الأئمةعليهم السلام ـ وأوّلهم الإمام موسى بن جعفرعليه السلام بالإضافة إلى إسماعيل بن الصادقعليه السلام، وثانيهم الجواد، وثالثهم الهادي، ورابعهم الحسن العسكري عليهم السلام، كما هو وارد في زياراتهم ـ فتوضيح الحال فيه: أنّ الأئمّةعليهم السلام كانوا معيّنين بأشخاصهم ولم يكن العلم بهم من العلم المكنون، بل أخبر الله تعالى نبيّهصلى الله عليه وآله وبعض عباده بذلك، بل كانت أسماؤهم مذكورة في مصحف الصديقةعليها السلام، وقد روي: أنّ رجلاً

---

(١) بحار الأنوار ٥٢: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٣) المحاضرات ٥: ٣٣٩ ـ ٣٤٠. مصباح الأُصول ج١/ القسم ٢: ٥٦١.

دخل على أمير المؤمنين عليه السلام وشهد بإمامة الإثني عشر بأسمائهم عليهم السلام وكان هو الخضر عليه السلام إلّا أنّه لم يكن أمراً ظاهراً لعامّة الناس حتّى الشيعة، وإنّما كانوا يعلمون بأنّ الإمام اللّاحق بعد السابق هو ولده الأكبر إذا كان صالحاً للإمامة، وأنّ الإمامة لم تجتمع في أخوين إلّا في الحسنين عليهما السلام ؛ ولذا انتقلت الإمامة إلى الحسين عليه السلام من أمير المؤمنين لا من أخيه الحسن عليه السلام ؛ ولذا تقول في زيارته: السلام عليك يا وراث علي أمير المؤمنين، ويا وصي أمير المؤمنين، وليس في زياراته السلام عليك يا وارث الحسن؛ ولذا كان الحسين عليه السلام إماماً في حياة أخيه الحسن غايته كان يلزم عليه متابعة الحسن لكبره.

وبالجملة هذه الكبرى الكليّة ـ وهي أنّ الإمامة تنتقل إلى الولد الأكبر مع صلوحه ـ كانت ظاهرة عند أغلب الشيعة، ولم يكن بيان الإمام تفصيلاً لعامّة الناس ممكناً للأئمّة عليهم السلام ؛ لابتلائهم بالتقيّة، بل كانوا يخفون كثيراً كما هو ظاهر. ولهذه الكبرى كانت الشيعة تتخيّل أنّ الإمام بعد الصادق عليه السلام ولده إسماعيل لكبره وجلالة قدره؛ لعدم علمهم بموته، فإذا مات وتحقّقت في الخارج إمامة موسى بن جعفر بدا الله بوجوده وتحقّقه بعدما كان أمراً خفيّاً عند الناس فظهر لهم أيضاً.

هذا معنى البداء بالاضافة إلى مولانا موسى بن جعفر [عليهما السلام]، وقد وقع نظيره في الإمام الحسن العسكري عليه السلام بالاضافة إلى السيد محمّد عليه السلام، فيجري فيه ما قدّمناه.

وأمّا البداء في أبي جعفر الجواد والهادي عليهما السلام فيكون من جهة البداء

الثابت في حقّ موسى بن جعفر، فإنّ البداء في حقّه بداء في حقّ أولاده أيضاً بحسب الكبرى المتقدّمة[١].

البداء باستهداء العقل[٢]:

لو أغمضنا عن تلك الروايات [المتقدّمة] وافترضنا أنّه لم تكن في المسألة أيّة رواية من روايات الباب فما هو موقف العقل فيها؟!

الظاهر بل لا ريب في أنّ موقفه هو موقف الروايات الدالّة على أنّ قضاء الله تعالى على ثلاثة أنواع، والسبب في ذلك أنّ العقل يدرك على سبيل الحتم والجزم أنّ البشر مهما بلغ من الكمال ذروته كنبيّنا محمّدﷺ يستحيل أن يحيط بجميع ما في علم الله سبحانه وتعالى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ جريان البداء ووقوعه في الخارج بنفسه دليل على ذلك، حيث إنّه يستحيل جريانه في علمه تعالى لاستلزامه الجهل بالواقع، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقد ثبت على ضوء الكتاب والسنّة والعقل الفطري أنّ الله سبحانه عالم بجميع الكائنات بشتّى أنواعها وأشكالها، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في السماء ولا في الأرض، وكذا يستحيل جريانه في القضايا التي أخبر بوقوعها ملائكته ورسله على سبيل الحتم والجزم؛ فإنّ الله تعالى

---

(١) دراسات في علم الأُصول ٢: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢) ذكر هذه الفائدة سماحة المقرّر لأبحاث السيّد الخوئي‌ؒ آية الله الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض.

يستحيل أن يكذّب نفسه أو ملائكته أو رسله.

وعليه فبطبيعة الحال يجري البداء في القضايا التي أخبر بوقوعها لهم معلّقاً بتعلّق مشيئته به، أو بعدم تعلّقها على خلافه المعبّر عنه بـ«عالم المحو والإثبات».

والنكتة في وقوعه فيها هو أنّ الله تعالى يعلم بعدم الوقوع من جهة علمه بعدم وقوع ما علّق عليه في الخارج بعلمه المكنون والمخزون عنده، لا يحيط به غيره أبداً.

وأمّا من أخبره تعالى بوقوعه على نحو التعليق، فهو حيث لا يعلم بعدم وقوع المعلّق عليه فيه فلأجل ذلك قد يظهر ويبدو خلاف ما أخبر به، وهذا هو البداء بالمعنى الذي تقول به الشيعة الإمامية، ولا يستلزم كذب ذلك الخبر؛ لفرض أنّ إخباره عن الوقوع ليس على سبيل الحتم والجزم وإنّما كان على نحو التعليق ولا يتّصف مثل هذا الخبر بالكذب إلّا في فرض عدم الملازمة بين المعلّق والمعلّق عليه، والمفروض أنّ الملازمة بينهما موجودة.

وبذلك يظهر أنّ حقيقة البداء عند الشيعة هي الإبداء والإظهار، وإطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل وبعلاقة المشاكلة، وإسناده إليه تعالى باعتبار أنّ علمه منشأ لوقوعه وجريانه[1].

---

(١) المحاضرات ٥: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

نتائج البحث :

[إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية :]

١ ـ إنّ حقيقة البداء عند الشيعة الإمامية هي بمعنى الإبداء أو الإظهار، واطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل وبعلاقة المشاكلة[١]...[و] أنّه لا مناص من الالتزام بالبداء بالمعنى الذي ذكرناه على ضوء الروايات وحكم العقل[٢].

٢ ـ إنّ العالم بأجمعه وبشتّى أشكاله تحت سلطان الله تعالى وقدرته، كما أنّه تعالى عالم به بجميع أشكاله منذ الأزل، وقد عرفت أنّ هذا العلم لا ينافي ولا يزاحم قدرته واختياره.

ومن هنا قلنا: إنّ ما ذهب إليه اليهود ـ من أنّ قلم التقدير والقضاء إذا جرى على الأشياء في الأزل استحال أن تتعلّق المشيئة الإلهيّة بخلافه ـ خاطىء جدّاً، ولا واقع موضوعي له أصلاً، فإنّ قلم التقدير والقضاء لا ينافي قدرته ولا يزاحم اختياره[٣].

٣ ـ إنّ ما عن العامّة من نسبة تجويز الجهل عليه سبحانه وتعالى إلى الشيعة باعتبار التزامهم بالبداء فقد عرفت أنّه افتراء صريح عليهم، وأنّ الإلتزام بالبداء لايستلزم ذلك، بل هو تعظيم وإجلال لذاته تعالى

---

(١) مصباح الأُصول ج١/ القسم ٢: ٥٦٦.

(٢) المصدر السابق: ٥٦٢، الهامش.

(٣) المصدر السابق: ٥٦٥.

وتقدّس[١].... كما لايلزم منه محذور بالاضافة إلى أنبيائه وملائكته، بل فيه امتياز علم الخالق عن علم المخلوق[٢].

٤ ـ إنّ قضاءه تعالى على ثلاثة أنواع:

الف ـ قضاؤه الّذي لم يطّلع عليه أحد من خلقه.

ب ـ قضاؤه الّذي أطلع بوقوعه أنبياءه وملائكته على سبيل الحتم والجزم.

ج ـ قضاؤه الّذي أطلع بوقوعه أنبياءه وملائكته معلّقاً على أن لا تتعلّق مشيئته على خلافه.

ولا يعقل جريان البداء في القضاء الأوّل والثاني، وإنّما يكون ظرف جريانه هو الثالث، وهذا التقسيم قد ثبت على ضوء الروايات وحكم العقل الفطري[٣].

٥ ـ إنّ في الاعتقاد بالبداء يتّضح نقطة الفرق بين العلم الإلهي وعلم غيره، فإنّ غيره وإن كان نبياً أو وصيّاً كنبيّنا محمّد ﷺ لايمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى وإن كان عالماً بتعليم الله إياه بجميع عوالم الممكنات إلّا أنّه لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون المعبّر عنه باللوح المحفوظ وبأُمّ الكتاب، حيث إنّه لا يعلم بمشيئة الله تعالى لوجود شيء أو عدم مشيئته إلّا حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم.

---

(١) المصدر السابق.

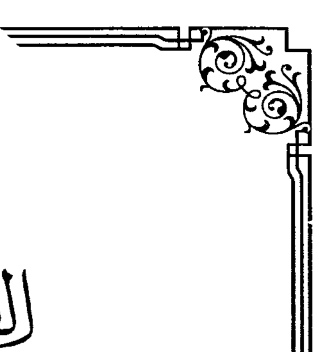
(٢) المصدر السابق: ٥٦٦.

(٣) المصدر السابق: ٥٦٥ ـ ٥٦٦، المحاضرات ٥: ٣٤١ ـ ٣٤٤.

٦ ـ إنّ القول بالبداء يوجب توجّه العبد إلى الله تعالى وتضرّعه إليه وطلبه إجابة دعائه وقضاء حوائجه ومهمّاته وتوفيقه للطاعة وإبعاده عن المعصية، كلّ ذلك إنّما نشأ من الاعتقاد بالبداء، وبأنّ عالم المحو والإثبات بيده تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1].

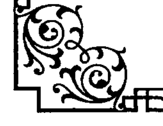
---

(١) مصباح الأُصول ج١ / القسم ٢: ٥٦٣. المحاضرات ٥: ٣٤١.



الفَصۡلُ ٱلثَّالِثُ

الطلب والإرادة





أولاً ـ التعريف:

اصطلاحاً:

ألف ـ مفهوم الطلب: [ويمكن تعريفه بعدّة تعريفات كلّها يرجع لبيان معنىً واحد ومطلب فارد:]

١ ـ [إنّه:] عبارة عن التصدّي[1] لحصول المراد[2]، وهو وإن لم يكن من مقولة الفعل الاصطلاحيّة، إلّا أنّه لا ريب في كونه من الأفعال العرفيّة الصادرة عن إرادة واختيار، فلا يمكن أن يتّحد مع مفهوم الإرادة مصداقاً[3] [كما ستعرف].

٢ ـ [إنّه] ـ على ما يستفاد منه عرفاً ـ عبارة عن التصدّي لتحصيل شيء في الخارج والسعي نحوه، فلا يقال: طالب الضالّة إلّا لمن تصدّى لتحصيلها، ولا طالب العلم إلّا لمن تصدّى لتحصيله، وأمّا من يشتاق إليهما مع عدم التصدّي للتحصيل فلا يطلق عليه طالب الضالّة أو طالب العلم ولومع شدّة الإشتياق إليهما[4]؛ إذ ما من أحد إلّا وقد اشتاق إلى العلم[5].

(١) «إذا تصدّى المشتاق لما يشتاق إليه يقال: طلبه» (الهداية في الأُصول ١ : ١٩٩).

(٢) ومصداق ذلك في موارد تعلّق الإرادة بفعل الغير إنّما هو نفس الإنشاء المظهر لإعتبار كون الفعل على ذمة المكلّف. أجود التقريرات ١: ١٤٠.

(٣) أجود التقريرات ١: ١٣٦.

(٤) مصباح الأُصول ١/ القسم ١: ٢٥٥.

(٥) الهداية في الأُصول ١: ١٩٨.

٣ ـ [إنّه] عبارة عن التصدّي لتحصيل ما تشتاق إليه النفس، ونسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى فاعله، فهو من مقولة الفعل[١].

٤ ـ إنّه عبارة عن التصدّي نحو المقصود خارجاً، وهو من الأفعال الخارجيّة وليس من المفاهيم اللفظيّة في شيء حتّى يدّعى أنّه كلام نفسي[٢].

٥ ـ الطلب إسم للتصدّي نحو المحبوب[٣][٤].

٦ ـ إنّه من الأفعال الإختياريّة الصادرة عن الإنسان بالإرادة والاختيار، حيث إنّه عبارة عن التصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج...

وبكلمة أُخرى: إنّ الطلب عنوان للفعل ـ سواء أكان الفعل نفسانيّاً أم خارجيّاً ـ فلا يصدق على مجرّد الشوق والإرادة النفسانية، ويظهر ذلك بوضوح من مثل قولنا: طلبت زيداً فما وجدته، أو طلبت من فلان كتاباً ـ مثلاً ـ فلم يعطني... [كما] أنّ الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني[٥].

---

(١) المصدر السابق: ١٩٩.

(٢) المحاضرات ٢: ٢٤.

(٣) «الظاهر أنّ الطلب لا يطلق على مطلق التصدّي نحو المراد ولو كان تحقّق المطلوب وترتّبه على المقدّمات مسلّماً يقينيّاً... وإنّما يطلق الطلب على التصدّي نحو شيءٍ يحتمل حصوله ويحتمل عدم حصوله» (دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٥ ـ ١٤٦).

(٤) دراسات فيّ علم الأُصول ١: ١٤٥.

(٥) المحاضرات ٢: ١٦.

ب ـ الإرادة:

لغة: الإرادة مشتقّة من الرّود، ومنه الرّائد أي طالب الماء والكلاء، وهي على ما في اللّغة: تستعمل تارة بمعنى المشيئة، وهي بمعنى إعمال القدرة. وأُخرى: في التهيّؤ للفعل؛ ولذا ربما تستند الإرادة إلى الجدار كما في قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[1]، أي كان مشرفاً على ذلك، ولم نرَ من ذكر من معانيه الشوق الأكيد المحرّك للعضلات[2].

اصطلاحاً: الإرادة تستعمل تارة ويراد منها تلك الصفة النفسانيّة التي هي الشوق ضعيفاً أو قويّاً، وتستعمل أُخرى ويراد منها الاختيار الذي هو فعل من أفعال النفس[3][4].

[وحينئذٍ يمكن تعريفها بمايلي:]

١ ـ الإرادة عبارة عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكّد الذي هو من مقولة الكيف النفساني[5]، ونسبتها إلى النفس نسبة العرض إلى معروضه[6].

٢ ـ الإرادة من الصفات القائمة بالنفس، ولا تكون اختياريّة، وإلّا لزم

---

(١) الكهف: ٧٧.

(٢) دراسات في علم الأُصول ١: ١٦٢.

(٣) الهداية في الأُصول ١: ٢٠٦.

(٤) [هناك خلاف في أنّ] الإرادة اسم للصفة أو الفعل النفساني (دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٥).

(٥) «ما يفهم من الإرادة، هو تلك الصفة النفسانية التي [هي] عبارة عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكّد» (الهداية في الأُصول ١: ١٩٩).

(٦) الهداية في الأُصول ١: ١٩٩.

كونها مسبوقة بإرادة أُخرى، فلزم الدور أو التسلسل، بل هي ناشئة من ملائمة الطبع المكوّنة بأمر الله سبحانه وتعالى، حسب ما اقتضته الحكمة الالهيّة[١].

[وحينئذٍ يترتّب على الخلاف المزبور في معنى الإرادة بحثان]:

الأوّل: إمكان تعلّق الإرادة بالأمر المتأخّر وعدمه:

التحقيق في المقام أن يقال: أنّ تعلّق الإرادة بمعنى الشوق بأمر متأخّر ـ سواء كان مقيّداً بقيد غير مقدور أو لم يكن مقيّداً به ـ أمر ممكن، ووقوعه بالوجدان يغني عن الاستدلال لإثبات إمكانه.

وأمّا الإرادة، بمعنى الاختيار ـ أعني به إعمال النفس قدرتها في الفعل أو الترك ـ فيستحيل تعلّقها بالأمر المتأخّر مطلقاً، سواء كان مقيّداً بقيد غير مقدور أو لم يكن، فإنّ إعمال القدرة إنّما يمكن في ظرف امكان صدور الفعل، ومن البديهي أنّ الأمر المتأخّر ـ ولو كان له مقدّمات مقدورة ـ يستحيل صدوره بالفعل، فلا معنى لإعمال النفس قدرتها في وجوده أو عدمه.

وقد ذكرنا في محلّه أنّ حركة العضلات إنّما تتبع الاختيار الذي هو من أفعال النفس ولا تترتّب على مجرّد الشوق النفساني بلغ ما بلغ من الشدّة والقوة... هذا في الإرادة التكوينية.

وأما الإرادة التشريعية: فإن أُريد منها شوق المولى المتعلّق بفعل الغير، فإمكان تعلّقها بأمر متأخّر وإن كان واضحاً إلّا أنّها بهذا المعنى خارجة

---

(١) مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٥٤.

عن محل البحث، وليست من الأحكام المجعولة.

وإن أُريد منها إعمال المولى قدرته في الفعل والترك، فمن الضروري أنّها بهذا المعنى يستحيل تعلّقها بفعل الغير سواء في ذلك المتأخّر وغيره، فإنّ صدور الفعل أو تركه إنّما هو باختيار المكلّف وخارج عن تحت قدرة المولى غالباً، ولو فرض كونه تحت اختيار المولى ـ كما في المولى الحقيقي ـ وفرض مع ذلك تعلّق اختياره به وجوداً أو عدماً لما كان الفعل معه قابلاً لتعلّق التكليف به، كما هو ظاهر.

نعم، الإرادة بهذا المعنى قابلة لأن تتعلّق بنفس التشريع الذي هو فعل من أفعال المولى، ولا بأس بتسميتها إرادة تشريعية إلّا أنّه اصطلاح محض، والإرادة المتعلقة بالتشريع تكوينيّة لا محالة.

وإن أُريد منها إيجاب المولى الذي هو فعل من أفعاله، فتسميتهـ[ـا] بالإرادة التشريعية وإن كانت لا تخلو عن وجه، إلّاأنّ دعوى أنّها بمنزلة الإرادة التكوينية وتسرية أحكامها إليه بلا موجب....

فاتضح ممّا ذكرناه... أنّ تعلّق الطلب بالأمر المتأخّر ـ سواء كان مقيّداً بقيد غير مقدور أو لم يكن ـ يستلزم اشتراط الوجوب بالقدرة المتأخّرة عنه، المقارنة للعمل في ظرفه[1].

[وأمّا] الإرادة بمعنى الاختيار [فإنّه] يستحيل تعلّقها بالأمر المتأخّر مطلقاً، وعلى ذلك يترتّب أنّ إرادة المقدّمة يستحيل أن تكون ناشئة من إرادة ذي المقدّمة أبداً سواء في ذلك المقيّد بقيد غير اختياري وغير المقيّد

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ٢٠٥.

به، بل هي ناشئة عن علم المشتاق إلى ذي المقدّمة بأنّه لو لم يأت بالمقدّمة لفاته الغرض في ظرفه، فلا وجه لما أُفيد في المتن[1] من أنّ إرادة المقدّمة قد تنشأ عن إرادة ما يتوقّف عليها، وقد تنشأ من العلم بفوت الغرض على تقدير عدم الإتيان بالمقدّمة قبل مجيء ظرف الإتيان بالواجب.

وبالجملة، إذا امتنع تعلّق الاختيار بالأمر المتأخّر فإرادة المقدّمة إنّما تنشأ من الشوق إلى ذي المقدّمة، والعلم بترتّب فوت المشتاق إليه علىٰ ترك المقدّمة من دون فرق بين كون المشتاق إليه مقيّداً بقيد غير مقدور وعدمه[2].

الثاني: اتّصاف الإرادة بالوجود التقديري وعدمه:

لا يخفى أنّ الإرادة ـ سواء أُريد منها الشوق النفساني، أو اختيار النفس للفعل أو الترك ـ بما أنّها من الأُمور التكوينيّة الخارجيّة لا تتّصف بالتقديريّة تارة وبالفعليّة أُخرى، وإنّما تتّصف بالوجود أو بالعدم، فإنّ ما تكون الإرادة منوطة به إن كان موجوداً فالإرادة فعليّة، وإلّا فهي معدومة.

نعم، الاتصاف بالوجود التقديري إنما يعقل في الأُمور الاعتباريّة، فيصحّ أن يقال: إنّ وجوب الحج ـ مثلاً ـ ثابت في الشريعة على تقدير حصول الاستطاعة خارجاً، وهذا النحو من الوجود الاعتباري يكون ثبوته بنفس الاعتبار ولو لم يكن في الخارج مستطيع بالفعل....

---

(١) المراد به ما قرّره‌ﷺ عن أُستاذه النائيني‌ﷺ.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٠٦.

[فـ]تحصّل ممّا ذكرناه استحالة اتصاف الإرادة بالوجود التقديري، وأنّ ما هو الموجود عند الالتفات إلى مصلحة شرب الماء على تقدير حصول العطش مثلاً إنّما هو الشوق إلى الشرب المقيّد بحال العطش، وهو فعلي لا تقديري، وأمّا اختيار الشرب، المعبّر عنه بالإرادة أحياناً فهو غير موجود بالفعل أصلاً. نعم، علم الملتفت إلى تحقّق الشرب حال العطش موجود بالفعل إلّا أنّه فعلي لا تقديري[1].

ثانياً ـ تحرير محلّ النزاع:

وقبل الكلام في المقام لابدّ من بيان منشأ النزاع بين المعتزلي القائل بالاتّحاد والأشعري القائل بالمغايرة، فنقول: النزاع بين الفريقين نشأ من أمرين:

الأول: اعتقاد الأشاعرة بأنّ العباد مجبورون في أفعالهم، ولازم هذا الزعم الفاسد والرأي الكاسد أنّ فعل المخلوق إمّا واجب إن تعلّقت الإرادة الأزليّة به، أو ممتنع إن لم تتعلّق به؛ لاستحالة تخلّف الإرادة عن المراد في حقّه تعالى؛ لأنّه ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، فالعاصي الذي لم يمتثل أمره تعالى، ولم يصدر عنه الفعل لا محالة يكون لأجل عدم [تعلّق] إرادته تعالى به، وحيث إنّه مكلّف بالفعل بالضرورة ومأمور به بالبداهة ـ والمفروض أنّه لم تتعلّق الإرادة به ـ فلا محيص عن التزامهم

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٠٤.

(٢) يس: ٨٢.

بأنّ الطلب المفاد من الأمر غير الإرادة، وإلّا يلزم تخلّف الإرادة عن المراد، أو كون الخطابات المتوجّهة إلى العاصين مجرّد لقلقة لسان، ولا يمكن الالتزام بشيءٍ منهما.

وممّا يتفرّع على هذا الزعم: انكار التحسين والتقبيح عقلاً في أفعال العباد؛ بتوهّم أنّهم لا اختيار لهم وهم مجبورون في أفعالهم.

ومن الواضح أنّ العقل لا يقبّح ولا يحسّن الفعل الصادر لا عن اختيار، ولا يُحسّن ـ مثلاً ـ إيقاع السوط على شخص تأديباً إذا صدر لا عن اختيار، بل عن قهر وجبر على الضارب والمؤدّب، ولا يقبّح إيقاعه على اليتيم ظلماً كذلك.

والحاصل: أنّ موضوع حكم العقل في التحسين والتقبيح الفعل الاختياري لا مطلقاً.

وأيضاً يتفرّع عليه إمكان التكليف بما لا يطاق والأمر بالمحال؛ نظراً إلى أنّ العصيان كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به، وأنّه كان ممتنعاً له غير ممكن الوقوع في الخارج، وحيث إنّه كان مكلّفاً بضرورة من الدين فالتزموا بإمكان التكليف بالمحال.

الثاني: التزام الأشاعرة بالكلام النفسي؛ نظراً إلى أنّ الأوامر الامتحانيّة والاعتذاريّة مفادها الطلب دون الإرادة، فهناك أمر آخر غير الإرادة والكراهة والحبّ والبغض، مسمّى بالطلب.

وكانت هذه الدعوى منهم لتصحيح متكلّميّته تعالى بكلام قديم في قبال الإرادة وغيرها من الصفات المشهورة، وقِدَم الكلام في حقّه تعالى

بأن يكون متكلّماً بالكلام النفسي الذي يكون قديماً دون اللفظي الذي لا يكون إلّا حادثاً؛ لتألّفه من أجزاء منقضية منصرمة، فالتحفظ على قِدم الكلام لتصحيح متكلّميته تعالى في قبال سائر الصفات أوقعهم في هذا الوهم، فالتزموا بأنّ في النفس أمراً مغايراً للإرادة وغيرها من الصفات، وهو كلام نفسي مدلول عليه بالكلام اللفظي في الإخبارات وطلب نفسي في الأوامر.

ومن هنا يعلم أنّ النزاع بين الفريقين لا يكون لفظيّاً ـ كما زعم صاحب الكفاية[1] ـ لِما عرفت من أنّ النزاع في المقام ناشٍ من النزاع في أفعال العباد، والنزاع في الكلام النفسي، ومع ذلك كيف يمكن أن يقال: مرادهم بالمغايرة المغايرة بين الحقيقي والانشائي من الطلب والإرادة، والالتزام باتّحاد الإرادة الحقيقيّة والطلب الحقيقي الهادم لكلا البنيانين؟![2]

وكيف كان، فالبحث يقع في ثلاث مقامات:

المقام الأول: اتّحاد الطلب والإرادة مفهوماً ومصداقاً وعدمه:

إنّه هل ما يفهم من الطلب وما يصدق عليه الطلب عين ما يفهم من الإرادة وما يصدق عليه الإرادة، أم مفاد الطلب أمر ومفهوم الإرادة أمر آخر، وما يصدق عليه الطلب شيء وما يصدق عليه الإرادة شيء آخر

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٦، ط ـ آل البيت عليهم السلام.

(٢) الهداية في الأُصول ١: ١٩٦ ـ ١٩٨.

مغاير له ؟[١].

[وبعبارة : أخرى :] أنّ الطلب والإرادة هل هما موضوعان لمفهوم واحد كما في الكفاية[٢] أو أنّ مفهوم كلّ منهما مغاير مع مفهوم الآخر ؟[٣] [فيه قولان :].

[القول الأوّل:] إنّهما متّحدان مفهوماً[٤] فيكون المفهوم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر، ومتّحدان مصداقاً فيكون ما بإزاء أحدهما في الخارج عين ما بإزاء الآخر، ومتّحدان إنشاءً فيكون الطلب المنشأ بمادة الأمر أو بصيغة «إفعل» أو بمادة الطلب عين الإرادة الإنشائية، فلا فرق بينهما في هذه المراحل الثلاث أصلاً. إنّما الفرق بينهما في مجرد الانصراف، فإنّ لفظ الطلب منصرف إلى صنفٍ: وهو الانشائي، ولفظ الإرادة منصرف إلى صنفٍ آخر: وهو الحقيقي.

واختار هذا القول صاحب الكفاية‌ﷺ وأصرّ عليه بلا إقامة برهان، بل أحاله إلى الوجدان[٥]، وإليك نصّ مقولته:

«فاعلم أنّ الحقّ ـ كما عليه أهله، وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة ـ هو اتّحاد الطلب والإرادة، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم

(١) المصدر السابق: ١٩٨.

(٢) كفاية الأصول: ٦٤.

(٣) دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٤.

(٤) «البحث عن إتّحادهما مفهوماً وعدمه [يجعل البحث] لغوياً فقط». (مصباح الأُصول ج ١/ القسم ١: ٢٥٢).

(٥) مصباح الأُصول ج ١/ القسم ١:٢٥٣. دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٤.

واحد، وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية. وبالجملة: هما متّحدان مفهوماً وإنشاءاً وخارجاً، لا أنّ الطلب الانشائي الذي هو المنصرف إليه اطلاقه ـ كما عرفت ـ متّحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً؛ ضرورة أنّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس، وأبين من الأمس.

فإذا عرفت المراد من حديث العينيّة والاتّحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أُخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدّمة تحقّقها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته والجزم بدفع ما يوجب توقّفه عن طلبه لأجلها.

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أُخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص إلّا عن إتّحاد الإرادة والطلب، وأن يكون ذاك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده، لا كذلك مسمّى بالطلب والإرادة، كما يعبّر به تارة، وبها أُخرى كما لا يخفى»[١].

المناقشة:

ما أفاده‌ﷺ يحتوي على عدّة نقاط:

---

(١) كفاية الأصول: ٦٥.

١ ـ إتّحاد الإرادة الحقيقية مع الطلب الحقيقي.

٢ ـ إتّحاد الإرادة الإنشائية مع الطلب الإنشائي.

٣ ـ مغايرة الطلب الانشائي للطلب الحقيقي، والإرادة الإنشائيّة للإرادة الحقيقيّة.

ولم يبرهن‌ﷺ على هذه النقاط، بل أحالها إلى الوجدان، ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أمّا الأُولى: فهي خاطئة جداً، والسبب في ذلك: أنّ الإرادة بواقعها الموضوعي من الصفات النفسانيّة، ومن مقولة الكيف القائم بالأنفس.

وأمّا الطلب فقد سبق أنّه من الأفعال الاختياريّة الصادرة عن الإنسان بالإرادة والاختيار، حيث إنّه عبارة عن التصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج، ومن هنا لا يقال طالب الضالة أو طالب العلم إلّا لمن تصدّى خارجاً لتحصيلهما، وأمّا من اشتاق إليهما فحسب وأراد فلا يصدق عليه ذلك؛ ولذا لا يقال طالب المال أو طالب الدنيا لمن اشتاق وأرادهما في أُفق النفس ما لم يظهر في الخارج بقول أو فعل.

وبكلمة أُخرى: إنّ الطلب عنوان للفعل، سواء أكان الفعل نفسانيّاً أم خارجيّاً، فلا يصدق على مجرّد الشوق والإرادة النفسانية، ويظهر ذلك بوضوح من مثل قولنا: طلبت زيداً فما وجدته، أو طلبت من فلان كتاباً ـ مثلاً ـ فلم يعطني، وهكذا؛ ضرورة أنّ الطلب في أمثال ذلك عنوان للفعل الخارجي وليس إخباراً عن الإرادة والشوق النفساني فحسب. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الطلب متعلّقاً بفعل نفس الإنسان وعنواناً

له كطالب الضالّة وطالب العلم وما شاكلهما وأن يكون متعلّقاً بفعل غيره، وعلى كلا التقديرين فلا يصدق على مجرّد الإرادة.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الطلب مباين للإرادة مفهوماً ومصداقاً، فما أفاده‌ﷺ من أنّ الوجدان يشهد باتّحادهما خطأ جداً.

وأمّا النقطة الثانية: فقد ظهر نقدها ممّا أوردناه على النقطة الأُولى، وذلك لما عرفت من أنّ الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني، وليس منشأ بمادة الأمر أو بصيغتها أو ما شاكلها، فإذن لا موضوع لما أفاده‌ﷺ من أنّ الطلب الانشائي عين الإرادة الإنشائيّة.

ومن هنا يظهر حال النقطة الثالثة، فإنّها إنّما تتم إذا كانت متوفّرة لأمرين:

الأول: القول بأنّ الطلب منشأ بالصيغة، أو نحوها.

الثاني: القول بالارادة الإنشائية في مقابل الإرادة الحقيقيّة، ولكن كلا القولين خاطىء جداً.

وأمّا النقطة الرابعة[1]: فالأمر وإن كان كما أفاده‌ﷺ، إلّا أنّ عدم تحقّق الطلب حقيقة ليس بملاك عدم تحقّق الإرادة كذلك في أمثال الموارد، بل بملاك ما عرفت من أنّ الطلب عنوان لمبرز الإرادة ومظهرها من قول أو فعل، وحيث لا إرادة هاهنا فلا مظهر لها حتى يتّصف بعنوان الطلب....

ولكن قد عرفت أنّ هذه المحاولة غير ناجحة[2]، هذا من ناحية، ومن

(١) أشارﷺ إلى ثلاثة نقاط ولم يشر إلى الرابعة، فلاحظ.

(٢) «لا يخفى أنّ غرض صاحب الكفايةﷺ من هذه المحاولة نفي الكلام النفسي الذي يقول به

ناحية أُخرى إنّا سنذكر بعد قليل أنّ نفي الكلام النفسي لا يرتكز على القول باتّحاد الطلب والإرادة، حيث إنّا نقول بتغايرهما، فمع ذلك نبرهن بصورة قاطعة بطلان محاولة الأشاعرة لإثبات أنّ كلامه تعالى نفسي لا لفظي[1].

[القول الثاني:] أنّهما متّحدان بحسب المصداق فقط، وأمّا بحسب المفهوم فهما مختلفان[2]، غاية الأمر انطباق المفهومين في الخارج على فرد واحد، كتصادق مفهوم الإنسان والبشر على فرد واحد بناءً على عدم ترادفهما، وأنّ الإنسان موضوع لمن له الأُنس، ويطلق في مقابل الجنّ، والبشر موضوع لمن يباشر الأكل والشرب ـ مثلاً ـ قبالاً للملك، فهما مختلفان بحسب المفهوم متّحدان بحسب المصداق، بمعنى أنّه كلّما صدق

⇦ الأشاعرة، بتخيّل أنّ القول بتغاير الطلب والإرادة يستلزم القول بثبوت صفة أُخرى غير الصفات المعروفة المشهورة، وبطبيعة الحال: إنّ مردّ ذلك هو التصديق بما يقوله الأشاعرة من الكلام النفسي». (المحاضرات ٢: ١٧).

[و بعبارة أُخرى] «غرض صاحب الكفاية‌ من الالتزام باتّحاد الطلب والإرادة هو نفي الكلام النفسي الّذي قال به الأشاعرة، بتوهّم أنّ القول بتغايرهما يستلزم القول بثبوت صفة أُخرى غير الصفات المعروفة من العلم والإرادة وغيرهما. ومرجع ذلك إلى القول بثبوت الكلام النفسي فأراد نفيه بادعاء اتّحاد الطلب والإرادة وأنّه ليس هنا صفة أُخرى غير الصفات المعروفة حتى نسمّيه بالكلام النفسي.

وقد عرفت أنّ القول باتّحاد الطلب والإرادة فاسد في نفسه فيكون وافياً باثبات فساد الكلام النفسي، وستعرف بطلان الكلام النفسي بدون الالتزام باتّحاد الطلب والإرادة» (مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦).

(١) المحاضرات ٢: ١٥ ـ ١٧.

(٢) انظر: درر الفوائد ١: ٧٢.

أحدهما على شيء صدق عليه الآخر، أو كتصادق مفهوم القائم والضاحك على شخص واحد.

والأوّل مثال لتصادق المفهومين المختلفين على المصداق بنحو التساوي، والثاني مثال لتصادق المفهومين المختلفين على المصداق بنحو العموم من وجه.

ومن القسم الثاني أيضاً تصادق اليقين والقطع على شيءٍ واحد، فإنّهما مختلفان بحسب المفهوم اللغوي، إلّا أنّهما يصدقان على شيء واحد باعتبارين، فاليقين يصدق عليه باعتبار أنّه ثابت، والقطع يصدق عليه باعتبار أنّه قاطع للتردّد[1].

---

(١) مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٥٣. وقرّر هذين القولين في دراسات في علم الأصول (١: ١٤٤) بنحوٍ آخر، قال‏ﷺ: «فدعوى اتحاد الطلب والإرادة يمكن أن تكون من جهتين:

فتارة: يدّعى أنّهما متّحدان مفهوماً نظير المترادفين، وهذا الذي يظهر من الكفاية.

وأخرى: يسلّم تغايرهما مفهوماً، ولكن يدّعى اتّحادهما مصداقاً، وأنّ ما يصدق عليه الطلب خارجاً بعينه تصدق عليه الإرادة وبالعكس، أي يكون بينهما من النسب الأربع التساوي، نظير لفظ الكاتب بالقوة والضاحك بالقوة أو لفظ الإنسان والبشر، لو لم يكونا مترادفين».

وفي مصابيح الأصول: ١٨١، ما نصّه: «هل الإرادة والطلب بحسب المعنى متّحدان أو مختلفان؟

ذهب صاحب الكفاية‏ﷺ إلى القول بالاتّحاد، وأنّ الطلب هو عين الإرادة مفهوماً ومصداقاً، فإنّ الطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقيّة، كما أنّ الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية، غاية الأمر المنصرف من لفظ الطلب عند الاطلاق هو الإنشائي، ومن لفظ الإرادة هو الإرادة الحقيقية، ولا يضرّ هذا بوحدة المعنى. وقد يقال بتغاير الطلب والإرادة مفهوماً واتّحادهما مصداقاً كالإنسان والناطق حيث اتّحدا بتمام مصاديقهما وإن اختلفا مفهوماً».

وكلتا الدعوتين باطلتان، ومفهومهما مفهومان متباينان لا ارتباط بينهما أصلاً، وذلك لأنّ الإرادة اسم للصفة أو الفعل النفساني ـ على خلاف في ذلك يبيّن إن شاء الله ـ قائم بالنفس ولا يعبّر عن ذلك بالطلب أصلاً، بل الطلب اسم للتصدّي نحو المحبوب؛ ولذا لا يقال: طالب الدنيا لمن يحبّها، ولا طالب الضالّة لمن لم يتصدَّ نحو ضالّته، ولا طالب العلم لمن يحبّه، وإلّا لأُطلق ذلك على جميع العقلاء؛ إذ لم نرَ أحداً لا يحب العلم أو لا يحب الدنيا.

نعم، بعدما تصدّى الإنسان نحو محبوبه ومراده، يقال: طلب العلم، أو الدنيا أو الضالّة، ويطلق عليه الطالب. والتصدّي نحو المراد لو كان من الأُمور الاختياريّة التي هي تحت قدرة المحب والمريد بأن كان المشتاق إليه فعل فتصدّيه نحوه يكون بعمله الخارجي.

وأمّا لو لم يكن ما اشتاقه فعل نفسه بل كان فعل غيره و[صدر] خارجاً عن اختياره، أو كان تحت اختياره أيضاً، كما في الشارع، ولكن المشتاق إليه لم يكن صدور الفعل كيف ما اتّفق، بل كان المصلحة في صدوره عن اختيار العبد، فالتصدّي نحوه حينئذٍ يكون بأمره بذلك بقول «افعل» وأمثال ذلك.

وعليه، فقول: «افعل» ونحوه يكون حقيقة مصداقاً للطلب؛ لأنّه غاية ما يمكنه المولى في مقام تصدّيه نحومراده، وبهذا ظهر فساد ما في الكفاية[1] من أنّ مفهوم الطلب ينشأ باللفظ، فإنّ المفهوم غير قابل

---

(١) كفاية الأصول: ٦٥.

للإنشاء، بل الإنشاء بنفسه مصداق للطلب كما عرفت[1].

التحقيق في المقام:

هذا، ولكنّ التحقيق أنّ الطلب والإرادة مختلفان بحسب المفهوم والمصداق، فإنّ الوجدان والإرتكاز العرفي يشهد بأنّهما ليسا مترادفين[2].

وتوضيح الفرق بينهما: أنّ الإرادة من الصفات القائمة بالنفس ولا تكون اختيارية، وإلّا لزم كونها مسبوقة بإرادة أُخرى، فلزم الدور أو التسلسل، بل هي ناشئة من ملائمة الطبع المكوّنة بأمر الله سبحانه وتعالى، حسبما اقتضته الحكمة والمصلحة.

وهذا هو الوجه في اختلاف الحيوانات والطيور في المأكل، فإنّ حيواناً

---

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٤ ـ ١٤٥. وفي مصابيح الأُصول: ١٨٠ في مناقشة القولين المزبورين، قال ما نصّه: «أمّا الطلب: فهو من مقولة الأفعال الخارجيّة؛ لأنّ حقيقة التصدّي إلى ايجاد شيءٍ في الخارج بعد أن يشتاق إليه، فهو في رتبة متأخّرة عن الشوق المؤكّد، فلا يقال: لمن كان مشتاقاً إلى تحصيل الدراسة والتعليم أنّه طالب علم ما لم يتصدّ إلى تحقيق ذلك. غاية الأمر أنّ الطلب قد يتعلّق بفعل الغير، وقد يتعلّق بفعل نفس الشخص، والجامع بينهما هو التصدّي نحو الشيء.

و إذا عرفت أن الطلب من مقولة الأفعال، وفي رتبة متأخّرة عن الإرادة التي هي من صفات النفس، فلا بد من الحكم باعتبار التغاير بينهما، وأنّ أحدهما ليس عين الآخر.

ومن هنا ظهر ما في القول الثاني من دعوى التغاير بينهما مفهوماً لا مصداقاً، فإنّك بعد أن عرفت الفارق بينهما، وأنّ الإرادة من الصفات النفسيّة، والطلب من الأفعال الخارجيّة المتأخّر رتبة عن الإرادة فكيف يتم دعوى الاتّحاد بينهما مصداقاً؟».

(٢) قال في الهداية في الأُصول (١: ١٩٨): «من الواضح الذي لاسترة عليه مغايرتهما مفهوماً ومصداقاً، وذلك يتضّح بأدنى التفات إلى موارد استعمالهما». دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٥، وفيه أيضاً: «إنّ الطلب والإرادة متغايران مفهوماً ومصداقاً».

يأكل اللحم ـ مثلاً ـ ويحبّه حبّاً شديداً، والآخر يتنفّر عنه تنفّراً أكيداً، أو يأكل شيئاً آخر، وليس ذلك إلّا لملائمة طبع كلّ حيوان بشيءٍ خاص بحسب المشيئة الإلهيّة طبقاً لما اقتضته الحكمة والمصلحة.

وبالجملة، الإرادة من الكيفيّات النفسانيّة بخلاف الطلب، فإنّه من الأفعال الاختياريّة؛ لأنّ الطلب على ما يستفاد منه عرفاً عبارة عن التصدّي لتحصيل شيء في الخارج والسعي نحوه... فلا يكون المفهوم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر.

وظهر ممّا ذكرناه أنّهما مختلفان من حيث المصداق أيضاً؛ إذ قد عرفت أنّ الإرادة من الكيفيّات النفسانيّة، والطلب من الأفعال الخارجيّة، فكيف يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر؟ بل الطلب باعتبار كونه من الأفعال يكون متعلّقاً للإرادة كبقيّة الأفعال لا أنّه عينها، فإنّه كما يقال: زيد أراد فشرب، كذا يقال: زيد أراد فطلب.

وظهر ـ بما ذكرناه أيضاً ـ بطلان اتّحادهما انشاءاً؛ إذ قد عرفت أنّ الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني، فلا يكون قابلاً للإنشاء.

نعم، قد ذكرنا أنّ متعلّق الطلب قد يكون فعل الغير، فالتصدّي لتحصيله إنّما هو بأمر ذلك الغير بأن يفعل، سواء كان الأمر بمادّة الأمر أو بصيغته، فيكون الأمر مصداقاً للطلب، أي يكون الأمر طلباً حقيقيّاً خارجيّاً لا طلباً انشائيّاً كما توهّم؛ إذ ليس الأمر انشاءاً لمفهوم الطلب بل إنشاء وإبراز لأمر نفساني، ويكون مصداقاً للطلب[1].

---

(١) مصباح الأصول ج١ / القسم ١: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

فالصحيح: أن الطلب والإرادة مفهومان متباينان، وإن أراد الأشعري من تغايرهما ذلك فهو المتين جداً، بل الظاهر أنّ الطلب لا يطلق على مطلق التصدّي نحو المراد ولو كان تحقّق المطلوب وترتّبه على المقدّمات مسلّماً يقينيّاً، مثلاً: لو تصدّى الإنسان نحو طبخ الطعام بايجاد مقدّماته لا يقال طلب الطبخ، وهكذا فيما إذا كان عدم ترتّب المطلوب على المقدّمات يقينيّاً وإنّما يطلق الطلب على التصدّي نحو شيء يحتمل حصوله ويحتمل عدم حصوله، هذا كلّه في مغايرة الطلب والإرادة[1].

---

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٥ ـ ١٤٦. وأيضاً هناك تقرير آخر للقول الحق في المسألة ذكره في الهداية في الأُصول ١: ١٩٩، اليك نصّه، قال: «فالتحقيق: أنّ الطلب أمر مباين للإرادة، وما يفهم من الإرادة هو تلك الصيغة النفسانية التي هي عبارة عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكّد، وإذا تصدّى المشتاق لما يشتاق اليه، يقال: طلبه، فمفهوم الطلب هو التصدّي لتحصيل ما تشتاق النفس اليه، ومن المعلوم أنّه غير مفهوم الإرادة وأنّه مرتبة متأخّرة عنها كما عرفت من موارد استعمالاتهما، وهكذا ما يصدق عليه الإرادة غير ما يصدق عليه الطلب.

وبذلك ظهر فساد ما في الكفاية من أنّهما متّحدان مفهوماً وانشاءاً؛ وذلك لما عرفت من أنّ الارادة عبارة عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكّد الذي هو من مقولة الكيف النفساني،نسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى فاعله، فهو من مقولة الفعل، فكيف تصدق المقولتان على أمر واحد!؟».

و في المحاضرات ٢: ١٧، ما لفظه:«وعلى ضوء هذا البيان يظهر فساد ما قيل: من أنّ الطلب والإرادة متباينان مفهوماً ومتّحدان مصداقاً وخارجاً، ووجه الظهور ما عرفت من تباينهما مفهوماً ومصداقاً، فلا يمكن صدقهما في الخارج على شيءٍ واحد كما مرّ بشكل واضح».

وفي مصابيح الأُصول: ٦١ ـ ٦٢، قال: «غير خفيّ أنّ المعنى المذكور وهو القول بالعينيّة

⇦

ما يتحقّق به الطلب:

إنّ الطلب في الإنشاءات ـ أيضاً ـ يكون بهذا المعنى، إذ للتصدّي مراتب، ومنها إيجاد الصيغة؛ فإنّ الآمر يتصدّى لتحصيل الضرب في الخارج، فبإيجاد الصيغة يتحقّق مصداق التصدّي، كما يتحقّق بتحريك العضلات[1].

المقام الثاني: حدوث القرآن وقِدمه (كلام الله تعالى):

لا يشكّ أحد من المسلمين أنّ كلام الله الذي أنزله على نبيّه الأعظم برهاناً على نبوّته ودليلاً لأُمّته، ولا يشكّ أحد منهم أنّ التكلّم إحدى صفات الله الثبوتية المعبّر عنها بالصفات الجمالية، وقد وصف الله سبحانه نفسه بهذه الصفة في كتابه فقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[2][3].

١ ـ أثر الفلسفة اليونانية في حياة المسلمين:

[لقد] كان المسلمون بأسرهم على ذلك، ولم يكن لهم أي اختلاف فيه، حتّى دخلت الفلسفة اليونانية أوساط المسلمين، وحتّى شعبتهم بدخولها

⇐ على كلا المعنيين لا يساعد عليه الدليل، بل الذي يساعد عليه هو ما ذهب اليه الأشاعرة من القول بالتغاير. فإنّ الإرادة المعبّر عنها بالشوق المؤكّد من الصفات النفسيّة القائمة بالنفس، كالحب والشجاعة، والفراسة وغير ذلك».

(١) الهداية في الأُصول ١: ١٩٩.

(٢) النساء: ١٦٤.

(٣) البيان: ٤٠٥.

فِرقاً تكفِّر كلّ طائفة أُختها، وحتّى استحال النزاع والجدال إلى المشاجرة والقتال، فكم هتكت في إلاسلام من أعراض محترمة، وكم اختلست من نفوس بريئة، مع أنّ القاتل والمقتول يعترفان بالتوحيد، ويقرّان بالرسالة والمعاد.

أليس من الغريب أن يتعرّض المسلم إلى هتك عرض أخيه المسلم وإلى قتله؟ وكلاهما يشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، جاء بالحق من عنده، وأنّ الله يبعث من في القبور. أوَلَم تكن سيرة نبي الإسلام وسيرة من وُلّي الأمر من بعده أن يرتّبوا آثار الإسلام على من يشهد بذلك؟

فهل روى أحد أنّ الرسول أو غيره ممّن قام مقامه سأل أحداً عن حدوث القرآن وقِدمه، أو عمّا سواه من المسائل الخلافية، ولم يحكم بإسلامه إلّا بعد أن يقرّ بأحد طرفي الخلاف؟!!

ولست أدري وليتني كنت أدري بماذا يعتذر من ألقى الخلاف بين المسلمين، وبِمَ يجيب ربّه يوم يلاقيه، فيسأله عمّا ارتكب؟ فإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

٢ ـ تحرير محلّ النزاع

حدثت هذه المسألة ـ حدوث القرآن وقدمه ـ بعد انشعاب المسلمين شعبتين: أشعري وغير أشعري. فقالت الأشاعرة بقِدم القرآن، وبأنّ الكلام على قسمين: لفظي ونفسي، وأنّ كلام الله النفسي قائم بذاته وقديم بقدمه

وهو إحدى صفاته الذاتية، وذهبت المعتزلة والعدليّة إلى حدوث القرآن، وإلى انحصار الكلام في اللفظي، وإلى أنّ التكلّم من الصفات الفعلية[1].

[وبعبارة أُخرى:] ذهبت الأشاعرة إلى أنّ الكلام ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يكون مندرج الحصول بنحو التعاقب، ويسمّى بالكلام اللفظي.

وثانيهما: ما يكون بسيطاً ومن قبيل الألفاظ وغير قابل للإنقسام أصلاً، وهو قائم بالنفس نظير سائر الصفات النفسانية، ويسمّى بالكلام النفسي، وانقسامه إلى الخبرية والإنشائية ونحو ذلك يكون بلحاظ تعلّقه بالكلام اللفظي. وقد استدلّوا عليه بوجوه[2] [يأتي التعرّض لها].

٣ ـ أقسام الكلام الإلهي

الأول: الكلام اللفظي

[يتوقّف اثبات كونه كلاماً لفظيّاً على بيان الفارق بين صفات الذات وصفات الفعل فنقول:]

الفارق بين الصفات الذاتية والفعلية: أنّ صفات الله الذاتية هي التي يستحيل أن يتّصف سبحانه بنقيضها أبداً، إذاً فهي التي لا يصح سلبها عنه في حال، ومثال ذلك: العلم والقدرة والحياة، فالله تبارك وتقدّس لم يزل ولا يزال عالماً قادراً حيّاً، ويستحيل أن لا يكون كذلك في حال من

---

(١) المصدر السابق: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٢) دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٩.

الأحوال[١].

[وتوضيحه: أنّ] الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة وما يؤل إليها... عين ذاته تعالى في الخارج، فلا إثنينية فيه ولا مغايرة، وأنّ قيامها بها قيام عيني، وهو من أعلى مراتب القيام وأظهر مصاديقه، لا قيام صفة بموصوفها، أو قيام الحال بمحلّه.

ومن هنا ورد في الروايات أنّ الله تعالى وجود كلّه، وعلم كلّه، وقدرة كلّه، وحياة كلّه، وإلى هذا المعنى يرجع قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «كمال الاخلاص به نفي الصفات عنه بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف»[٢][٣].

وأنّ صفاته الفعلية هي التي يمكن أن يّتصف بها في حال وبنقيضها في حال آخر، ومثال ذلك: الخلق والرزق، فيقال: إنّ الله خلق كذا ولم يخلق كذا، ورزق فلاناً ولداً ولم يرزق فلاناً.

وبهذا يظهر جليّاً أنّ التكلّم إنّما هو من الصفات الفعليّة، فإنّه يقال: كلّم الله موسى ولم يكلّم فرعون، ويقال: كلّم الله موسى في جبل طور ولم يكلّمه في بحر النيل[٤].

[وبعبارة أُخرى :] الصفات الفعلية كالخلق والرزق والرحمة وما شاكلها، فإنّ هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى، حيث إنّ قيامها بها ليس

---

(١) البيان: ٤٠٦.

(٢) نهج البلاغة: ٣٩، الخطبة ١.

(٣) المحاضرات ٢: ٢٥ ـ ٢٦.

(٤) البيان: ٤٠٦.

قياماً عينيّاً كالصفات الذاتية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى إنّ قيام هذه الصفات بذاته تعالى ليس من قيام الحال بمحلّه، والوجه في ذلك أنّ هذه الصفات لا تخلو من أن تكون حادثة أو تكون قديمة ولا ثالث لهما، فعلى الأول لزم قيام الحادث بذاته تعالى وهو مستحيل، وعلى الثاني لزم تعدد القدماء، وقد برهن في محلّه استحالة ذلك.

فالنتيجة على ضوئها أمران:

الأول: أنّ مبادئ هذه الصفات افعاله تعالى الإختيارية.

الثاني: أنّها تمتاز عن الصفات الذاتيّة في نقطة واحدة، وهي أنّ الصفات الذاتيّة عين ذاته تعالى، فيستحيل اتصاف ذاته بعدمها بأن لا تكون ذاته في مرتبة ذاته عالماً، ولا قادراً، ولا حيّاً، وهذا بخلاف تلك الصفات، حيث إنّها أفعاله تعالى الإختيارية فتنفك عن ذاته، وتتصف ذاته بعدمها، يعني يصح أن يقال: أنّه تعالى لم يكن خالقاً للأرض مثلاً ثمّ خلقها، ولم يكن رازقاً لزيد ـ مثلاً ـ ثم رزقه، وهكذا. ومن ثمّة تدخل عليها أدوات الشرط وما شاكلها، ولم تدخل على الصفات العليا الذاتية.

وإن شئتم قلتم: إنّ القدرة تتعلّق بالصفات الفعليّة وجوداً وعدماً، فإنّ له تعالىٰ أن يخلق وله أن لا يخلق، وله أن يرزق وله أن لا يرزق وهكذا، ولم تتعلّق بالصفات الذاتيّة أبداً.

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أنّ التكلم من الصفات الفعليّة دون الصفات الذاتية، وذلك لوجود ملاك الصفات الفعليّة فيه، حيث يصح أن

يقال: أنّه تعالى كلّم موسى عليه السلام ولم يكلّم غيره، أو كلّم في الوقت الفلاني ولم يكلّم في وقت آخر، وهكذا. ولا يصح أن يقال أنّه تعالى ليس عالماً بالشيء الفلاني، أو في الوقت الفلاني.

فما ذكره الأشاعرة من أنّ التكلّم صفة له تعالى، وكلّ صفة له قديم نشأ من الخلط بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة[1].

الثاني: الكلام النفسي

اتّفقت الأشاعرة على وجود نوع آخر من الكلام غير النوع اللفظي المعروف وقد سمّوه بالكلام النفسي، ثم اختلفوا فذهب فريق منهم إلى أنّه

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٦ ـ ٢٧. وفي الهداية في الأُصول (١: ٢٠١ ـ ٢٠٢) ما لفظه: «الميزان في تميّز صفات الذات عن صفات الفعل أنّ الصفة إن أمكن حملها وحمل نقيضها عليه تعالى فهي من صفات الفعل، كما في الخالق والرازق وأمثال ذلك، حيث يصح أن يقال: هو تعالى خلق الإنسان ولم يخلق العنقاء أو لم يخلق ذا رؤوس أربع، ورزق زيداً ولداً ولم يرزق عمراً ولداً، ومن ذلك: المتكلّم، إذ يصح أنّه تعالى تكلّم مع موسى بن عمران عليه السلام ولم يتكلّم مع أبيه عمران.

و إن لم يمكن ذلك فهي من صفات الذات كما في القادر والعالم وغير ذلك، حيث لا يصح حمل نقيضها بأن يقال: هو تعالى عالم بفلان ـ والعياذ بالله ـ ولم يعلم بفلان، أو قادر على فلان ولم يقدر على فلان.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ مايكون قديماً وعين ذاته تعالى من الصفات هي صفات الذات لا صفات الفعل، وقد عرفت أنّ التكلّم من صفات الفعل حيث إنّه تدريجي الحصول وممّا ينقضي وينصرم، وما هو كذلك لا يمكن أن يكون قديماً، فصفة التكلّم مثل سائر الصفات التي هي صفات الفعل، كما في الخالق والرازق وغير ذلك، ومتكلّميّته تعالى لا تتوقّف على إثبات الكلام النفسي».

وسيأتي مزيد بيان للفرق بين صفات الذات وصفات الفعل له سبحانه لدى مناقشة الدليل الرابع من أدلّة الكلام النفسي، فانتظر.

مدلول الكلام اللفظي ومعناه، وذهب آخرون إلى أنّه مغاير لمدلول اللفظ، وأنّ دلالة اللفظ عليه دلالة غير وضعيّة، فهي من قبيل دلالة الأفعال الاختياريّة على إرادة الفاعل وعلمه وحياته.

والمعروف بينهم اختصاص القدم بالكلام، إلّا أنّ الفاضل القوشجي نسب إلى بعضهم القول بقدم جلد القرآن وغلافه أيضاً، وقد عرفت أنّ غير الأشاعرة متّفقون على حدوث القرآن، وعلى أنّ كلام الله اللفظي ككلماته التكوينية مخلوق له، وآية من آياته. ولا يترتب [شيء] على الكلام في هذه المسألة، وتحقيق القول فيها غرض مهمّ؛ لأنّها خارجة عن أُصول الدين وفروعه، وليس لها أيّة صلة بالمسائل الدينية والمعارف الإلهيّة، غير أنّني أحببت التكلّم فيها ليتّضح لإخواننا الأشاعرة ـ وهم أكثر المسلمين عدداً ـ أنّ ما ذهبوا إليه واعتقدوا به وحسبوه ممّا يجب الاعتقاد به أمر خيالي لا أساس له من العقل والشرع.

وتوضيح ذلك: أنّه لا خلاف في أنّ الكلام المؤلّف من الحروف الهجائيّة المتدرّجة في الوجود أمر حادث يستحيل اتّصاف الله تعالى به في الأزل وغير الأزل، والخلاف إنّما هو في وجود سنخ آخر من الكلام مجتمعة أجزاؤه وجوداً، فأثبتته الأشاعرة وقالت بأنّه من صفات الله الذاتيّة كما يتّصف غيره به أيضاً، ونفاه غيرهم وحصروا الكلام في اللفظي، وقالوا: إنّ قيامه بالمتكلّم قيام الفعل بالفاعل، والصحيح هو القول الثاني.

ودليلنا على ذلك: أنّ الجمل إمّا خبريّة وإمّا إنشائيّة، أمّا الجمل

الخبريّة فإنّا إذا فحصنا مواردها لن نجد فيها إلّا تسعة أُمور، وهي التي لا بدّ منها في الإخبار عن ثبوت شيء لشيء أو عدم ثبوته له:

أولاً ـ مفردات الجملة بموادها وهيئاتها.

ثانياً ـ معاني المفردات ومداليلها.

ثالثاً ـ الهيئة التركيبيّة للجملة.

رابعاً ـ ما تدلّ عليه الهيئة التركيبيّة.

خامساً ـ تصوّر المخبر مادة الجملة وهيئتها.

سادساً ـ تصوّر مدلول الجملة بمادتها وهيئتها.

سابعاً ـ مطابقة النسبة لما في الخارج أو عدم مطابقتها له.

ثامناً ـ علم المخبر بالمطابقة أو بعدمها، أو شكّه فيها.

تاسعاً ـ إرادة المتكلّم لإيجاد الجملة في الخارج مسبوقة بمقدّماتها.

وقد اعترفت الأشاعرة بأنّ الكلام النفسي [كما سيأتي] ليس شيئاً من الأُمور المذكورة، وعلى هذا فلا يبقى للكلام النفسي عين ولا أثر، أمّا مفاد الجملة فلا يمكن أن يكون هو الكلام النفسي؛ لأنّ مفاد الجملة الخبرية ـ على ما هو المعروف ـ ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه، وعلى ما هو التحقيق ـ عندنا ـ هو قصد الحكاية عن الثبوت أو السلب، فقد أثبتنا أنّ الهيئة التركيبيّة للجملة الخبريّة بمقتضى وضعها أمارة على قصد المتكلّم للحكاية عن النسبة، وشأنها في ذلك شأن ما سوى الألفاظ من الأمارات الجعليّة....

وأمّا الجمل الإنشائيّة فهي كالجملة الخبريّة، والفارق بينهما أنّ الجمل

الإنشائيّة ليس في مواردها خارج تطابقه النسبة الكلامية أو لا تطابقه، وعليه فالأُمور التي لا بدّ منها في الجمل الإنشائيّة سبعة، وهي بذاتها الأُمور التسعة التي ذكرناها في الجمل الخبريّة ما عدا السابع والثامن منها، وقد علمت أنّ الكلام النفسي عند القائلين به ليس واحداً منها[١].

[وتفصيل الكلام] أنّه ذهب الأشاعرة إلى أنّ مداليل الكلام من الأُمور النفسانيّة القائمة بالنفس فتكون كلاماً نفسيّاً، فهنا كلام لفظي خارجي وكلام نفسي قائم بنفس المتكلّم، ويكون الكلام النفسي مدلولاً للكلام اللفظي، وعليه بنوا قِدم القرآن وقالوا: إنّ الكلام اللفظي وإنّ كان حادثاً إلّا أنّ مدلوله ـ وهو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى ـ قديم.

والوجه في التزامهم بذلك أنّهم قالوا بأنّ تكلّمه تعالى من الصفات الذاتيّة القائمة بذاته المقدّسة القديمة كبقيّة صفاته الذاتيّة من العلم والقدرة والحياة، ولا يكون من صفاته الفعلية كالخلق والرزق ونحوهما.

وحيث إنّ الكلام اللفظي المركّب من الحروف حادث لا يعقل قيامه بالقديم، فاضطروا إلى الالتزام بالكلام النفسي، وقالوا: إنّ الكلام اللفظي وإن كان حادثاً إلّا أنّ مدلوله وهو الكلام النفسي قديم قائم بذاته تعالى وتقدّس[٢].

---

(١) البيان: ٤٠٦ ـ ٤٠٩، وسيأتي مزيد بيان وتحقيق لما يتعلّق بحقيقة الإنشاء ومفاد الجمل الخبريّة والإنشائيّة، والفرق بينهما إلى غير ذلك.

(٢) مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٥٦. وقال أيضاً في المحاضرات ٢: ١٨، ما لفظه: «ذهب الأشاعرة إلى أنّ كلامه تعالى من الصفات الذاتيّة العليا، وهو قائم بذاته الواجبة، قديم ⇦

[إذاً] فالأشعري هو أيضاً يشاركنا في كون المدلول فيهما [= الجمل الخبريّة والإنشائيّة] أمراً نفسانياً إلّا أنّه يخالفنا في تعيين ذلك، فإنّهم التزموا بأنّ في النفس صفة أُخرى غير الصفات المشهورة ـ من العلم والشجاعة والعزم والجزم والإرادة ونحو ذلك ـ تكون نظير هذه الصفات وعبّروا عنها بالكلام النفسي، وذهبوا إلى أنّها مدلول الكلام اللفظي، وعبّروا عنه في الجمل الخبريّة بالكلام النفسي وفي الإنشائيّة بالطلب، واستشهدوا لذلك بأُمور مثل الإنسان يقول لمخاطب [ما]: إنّ في نفسي كلاماً أُريد أن أُبديه، أو أنّه لو لم يكن الكلام منظّماً في النفس فكيف ينشأه اللّافظ مرتّباً؟!

وليعلم قبل بيان استدلالهم أنّه لو سلّمنا صحّة الكلام النفسي وأثبتناه مع ذلك يستحيل أن يكون ذلك موضوعاً له للجمل، لما بيّناه من أنّ الوضع بمعنى التعهّد، ولا مناص من تعلّقه بأمر مقدور للواضع، وليس ذلك إلّا ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى.

ثمّ إنّه بعد التأمّل ظهر لنا أنّ القائل بالكلام النفسي لا يدّعي وضع الألفاظ لذلك كما يظهر من كلماتهم، فهم موافقون مع المشهور فيما وضع له الألفاظ، وإنّما يدّعون دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي دلالة المعلول على علّته كدلالة الفحش على ثبوت البغض في نفس الفحّاش

⇐ كبقية صفاته العليا من العلم والقدرة والحياة، وليس من صفاته الفعليّة كالخلق والرزق والرحمة وما شاكلها، ولأجل ذلك قد اضطروا إلى الالتزام بأنّ كلامه تعالى نفسي، ماوراء الكلام اللفظي، وهو قديم قائم بذاته تعالى، فإنّ الكلام اللفظي حادث فلا يعقل قدمه. وقد صرّحوا به في ضمن محاولتهم، واستدلالهم على الكلام النفسي».

مثلاً، لا الدلالة الوضعية، فما يظهر من الكفاية[1] من إسناده إلى الأشعري دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي بالدلالة الوضعية غير صحيح.

وكيف كان، ذهب الأشاعرة [كما أسلفنا] إلى ثبوت حروف وألفاظ في النفس نظير الحروف والكلمات، غايته أنّ الحروف في الألفاظ الخارجية متعاقبة ويوجد منها جزء في الخارج وينصرم، ثم يوجد جزء آخر، بخلاف الكلمات النفسية، فإنّ جميعها موجودة في النفس عرضاً نظير من نظر إلى مكتوب دفعة[2].

مقولة الأشاعرة والنظر فيها:

[وقبل ذكر ما استدلّ به الأشاعرة لا بأس بنقل كلامهم ومحاولتهم في تقريب الكلام النفسي] وإليكم نصّ مقولتهم:

«وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن، بل نقوله، ونسمّيه كلاماً لفظيّاً، ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، ولكنّا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ، ونقول هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى، ونزعم أنّه غير العبارات؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي، بل نقول: ليس تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ؛ إذ قد يدلّ عليه بالاشارة والكتابة كما يدلّ عليه بالعبارة، والطلب الذي هو معنى قائم

---

(١) كفاية الأصول ٦٦.

(٢) دراسات في علم الأصول ١: ١٤٧ ـ ١٤٨.

بالنفس واحد لا يتغيّر مع تغيّر العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات، وغير المتغيّر ـ أي ماليس متغيّراً وهو المعنى ـ مغائر للمتغيّر الذي هو العبارات، ونزعم أنّه ـ أي المعنى النفسي الذي هو الخبر ـ غير العلم؛ إذ قد يخبر الرجل عمّا لايعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه، وأنّ المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الإرادة؛ لأنّه يأمر الرجل بما لايريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا؟ فإنّ مقصوده مجرّد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنّه قد يأمره، وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه.

واعترض عليه بأنّ الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته؛ إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما لا إرادة قطعاً، فإذاً هو ـ أي المعنى النفسي الذي يعبّر عنه بصيغة الخبر والأمر ـ صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة، قائمة بالنفس، ثمّ نزعم أنّه قديم؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى»[1]....

يتضمّن هذا النصّ عدّة خطوط:

١ ـ إنّ لله تعالى سنخين من الكلام: النفسي واللفظي، والأول من صفاته تعالى، وهو قديم قائم بذاته الواجبة دون الثاني.

٢ ـ إنّ الكلام النفسي عبارة عن المعنى القائم بالنفس، ويبرزه في

---

(١) شرح المواقف: ٧٧، مبحث الإلهيّات. ومن الغريب جداً ما نسب إلى الحنابلة في شرح المواقف (الموقف الخامس من الإلهيّات: ٧٦) وهذا نصّه: «قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته تعالى، وأنّه قديم، وقد بالغوا فيه حتّى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف».

الخارج بالألفاظ والعبارات بشتّى ألوانها وأشكالها، ولا يختلف ذلك المعنى باختلافها، كما لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة.

٣ ـ إنّهم عبّروا عن ذلك المعنى تارة بالطلب، وأُخرى بالأمر، وثالثاً بالخبر، ورابعاً بصيغة الخبر.

٤ ـ إنّ هذا المعنى غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عمّا لا يعلمه، أو يعلم خلافه، وغير الإرادة، إذ قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده، فإنّ مقصوده الامتحان والاختبار، والاتيان بالمأمور به في الخارج.

ولنأخذ بالنقد على هذه الخطوط جميعاً:

أمّا الأول: فسنبيّنه بشكل واضح في وقت قريب إن شاء الله تعالى أنّ كلامه منحصر بالكلام اللفظي، وأنّ القرآن المنزل على النبيّ الأكرم ﷺ هو كلامه تعالىٰ بتمام سوره وآياته وكلماته، لا أنّه حاكٍ عن كلامه؛ لوضوح أنّ ما يحكي القرآن عنه ليس من سنخ الكلام، كما سيأتي بيانه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى: إنّ السبب الذي دعا الأشاعرة إلى الإلتزام بالكلام النفسي هو تخيّل أنّ التكلّم من صفاته الذاتيّة، ولكن هذا الخيال خاطىء جدّاً، وذلك لما [مرّ] بصورة واضحة أنّ التكلّم ليس من الصفات الذاتيّة، بل هو من الصفات الفعليّة.

وأمّا الثاني: فيتوقّف نقده على تحقيق حال الجمل الخبريّة والإنشائيّة[1].

[والبحث فيه يقع في عدّة أُمور:]

---

(١) المحاضرات ٢: ١٨ ـ ٢٠.

١ ـ حقيقة الإنشاء:

حقيقة الإنشاء ليست عبارة عن إيجاد معنى ـ كالطلب وغيره ـ باللفظ، كما هو المعروف، فإنّ الوجودات الحقيقيّة للمعاني لا يمكن ايجادها إلّا بأسبابها الخارجية، واللفظ ليس منها بالضرورة[١]... بل الصحيح إنّ الإنشاء حقيقة هو إبراز أمر نفساني باللفظ غير قصد الحكاية، فالمتكلّم بمقتضى تعهّده والتزامه يكون اللفظ الصادر منه مبرزاً لإعتبار من الإعتبارات القائمة بنفسه، وأنّه هو الداعي لإيجاده، فكما أنّه في الجملة الخبريّة كان اللفظ دالاًّ بالدلالة الوضعية على قصد الحكاية، وكان مبرزاً له عن الخارج فكذلك الجملة الإنشائيّة تكون دالّة على اعتبار خاص ويكون مبرزاً، فهيئة إفعل بمقتضى التعهّد المزبور تكون مبرزة لإعتبار الوجوب، وكون المادة على عهدة المخاطب فالإخبار والانشاء يشتركان في تحقّق الإبراز بهما[٢].

---

(١) وأمّا الوجودات الاعتباريّة، فاعتبار نفس المتكلّم قائم بنفسه، ولا دخل لوجود اللفظ في تحقّقه أصلاً، وهو ظاهر.

وأمّا الإعتبارات العقلائيّة، فالإنشاءات وإن كانت موضوعات لتلك الإعتبارات إلّا أنّ تلك الإعتبارات مترتّبة على قصد المعاني بها، والكلام فعلاً في بيان ذلك، وأنّه كيف يوجد باللفظ (أجود التقريرات ١: ٣٦).

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٦ ـ ٣٧. وانظر: ٧٣، ١٩٢، ١٩٣، وفي مصابيح الأُصول: ١٨١، قال ما نصّه: «وأمّا الجمل الإنشائيّة فحقيقتها إبراز ما هو كائن في النفس من اعتبار خاص، أو أمر حقيقي كالترجّي والتمنّي».

٢ ـ مداليل الجمل الخبريّة والإنشائيّة:

[وقع البحث حول مداليل الجمل الخبريّة والإنشائيّة، وهل أنّها من الأُمور القائمة بالنفس لتكون من الكلام النفسي أو لا؟].

الف ـ مداليل الجمل الخبريّة:

حقّقنا في بحث الإنشاء والإخبار أنّ الجمل الخبريّة موضوعة للدلالة على قصد المتكلّم الحكاية والإخبار عن الثبوت، أو النفي في الواقع، هذا بناءً على نظريتنا.

وأمّا بناءً على نظرية المشهور؛ فلأنّها موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه، ومن الطبيعي أنّ مدلولها على ضوء كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام ليقال إنّه كلام نفسي؛ ضرورة أنّ الكلام النفسي عند القائلين به وإن كان موجوداً نفسانيّاً إلّا أن كلّ موجود نفساني ليس بكلام نفسي، بل لابدّ أن يكون سنخ وجوده سنخ وجود الكلام، لفرض أنّه ليس من سنخ وجود الصفات المعروفة الموجودة في النفس، ومن المعلوم أنّ قصد الحكاية على رأينا وثبوت النسبة على رأي المشهور ليس من ذلك.

وبكلمة واضحة: إذا حلّلنا الجمل الخبريّة تحليلاً موضوعياً وفحصنا مداليلها في إطاراتها الخاصّة فلا نجد فيها سوى عدّة أُمور:

الأول: تصوّر معاني مفرداتها بموادها وهيئاتها.

الثاني: تصوّر معاني هيئاتها التركيبية.

الثالث: تصوّر مفردات الجملة.

الرابع: تصوّر هيئاتها.

الخامس: تصوّر مجموع الجملة.

السادس: تصوّر معنى الجملة.

السابع: التصديق بمطابقتها للواقع أو بعدم مطابقتها له.

الثامن: إرادة ايجادها في الخارج.

التاسع: الشك في ذلك.

وبعد ذلك نقول: إنّ شيئاً من هذه الأُمور ليس من سنخ الكلام النفسي عند القائلين به.

أمّا الأوّل فواضح؛ إذ الكلام النفسي عند القائلين به ليس من سنخ المعنى أولاً على ما سيأتي بيانه، وليس من سنخ المعنى المفرد ثانياً.

وأمّا الثاني فلأنّ الكلام النفسي ـ كما ذكروه ـ صفة قائمة بالنفس كسائر الصفات النفسانيّة، ومن الطبيعي أنّ المعنى ليس كذلك، فإنّه مع قطع النظر عن وجوده وتحققّه في الذهن ليس قائماً بها، ومع لحاظ وجوده وتحقّقه فيه وإن كان قائماً بها، إلّا أنّه بهذا اللّحاظ علم، وليس بكلام نفسي على الفرض.

وعلى ضوء هذا البيان يظهر حال جميع الأُمور الباقية، فإنّ الثالث والرابع والخامس والسادس والتاسع من مقولة العلم التصوّري، والسابع من مقولة العلم التصديقي، والثامن من مقولة الإرادة.

فالنتيجة أنّ الكلام النفسي بهذا الاطار الخاص عند القائلين به غير

متصوّر في موارد الجمل الخبريّة، وحينئذٍ فلا يخرج عن مجرّد افتراض ولقلقة لسان، بلا واقع موضوعي له[1].

ب ـ مداليل الجمل الإنشائيّة:

وأمّا الجمل الإنشائيّة فقد سبق الكلام فيها بشكل مفصّل، وقلنا هناك أنّ نظريّتنا فيها تختلف عن نظرية المشهور، حيث إنّ المشهور قد فسّروا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ.

ولكن قد حقّقنا هناك أنّا لا نعقل لذلك معنىً صحيحاً معقولاً، والسبب في ذلك هو أنّهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني، كإيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من البديهيات التي لا تقبل الشك؛ ضرورة أنّ الموجودات الخارجيّة ـ بشتّى أشكالها وأنواعها ـ ليست ممّا توجد بالألفاظ، كيف والألفاظ ليست واقعة في سلسلة عللها وأسبابها كي توجد بها، وإن أرادوا به الايجاد الاعتباري كايجاد الوجوب والحرمة أو الملكيّة والزوجيّة وغير ذلك فيردّه أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلّم به؛ ضرورة أنّ اللفظ في الجملة الإنشائيّة لا يكون علّة لإيجاد الأمر الاعتباري، ولا واقعاً في سلسلة علّته؛ لوضوح أنّه يتحقّق بنفس اعتبار المعتبر في أفق النفس، سواء أكان هناك

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٠ ـ ٢٣. وفي دراسات في علم الأصول (١: ١٥١) ما نصّه: «إنّه بالوجدان نرى أنّه ليس في اللفظ إلّا أمور سبعة: الأول: الألفاظ المفردة... وليس شيء منها كلاماً نفسياً كما هو ظاهر غير محتاج إلى التطويل. ويؤيّد ما ذكر أنّ غير الأشعري ممّن سبقه ولحقه يستعملون الكلام اللفظي من غير أن ينتقلوا إلى الكلام النفسي أصلاً، فنحن لا نتصوّر للكلام النفسي معنى معقولاً حتّى نبحث عنه».

لفظ يتلفّظ به أم لم يكن.

ودعوى أنّ مرادهم بذلك الايجاد التنزيلي ـ ببيان أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه تنزيلاً، ومن هنا يسري إليه قبح المعنى وحسنه، وعلى هذا صحّ أن يفسّروا الإنشاء بإيجاد المعنى ـ خاطئة جداً؛ وذلك لأنّ تماميّة هذه الدعوى ترتكز على نظرية من يرى كون الوضع عبارة عن الهوهوية، وجعل وجود اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنىٰ، ولكن قد ذكرنا في محلّه أنّ هذه النظرية باطلة، وقلنا هناك أنّ حقيقة الوضع عبارة عن التعهّد والالتزام النفساني، وعليه فلا اتّحاد بينهما لا حقيقة وواقعاً ولا عناية ومجازاً، ليكون وجود اللفظ وجوداً تنزيليّاً له.

وأمّا مسألة سراية القبح والحسن فهي لا ترتكز على النظرية المزبورة، بل هي من ناحية كون اللفظ كاشفاً عنه ودالاً عليه، ومن الطبيعي أنّه يكفي لذلك وجود العلاقة الكاشفيّة بينهما، ولا فرق في وجود هذه العلاقة بين نظرية دون أُخرى في مسألة الوضع.

وبعد ذلك نقول: إنّ مدلول الجمل الإنشائيّة على كلتا النظريّتين ليس من سنخ الكلام النفسي عند القائلين به، أمّا على نظريّة المشهور فواضح؛ لما عرفت من أنّ الكلام النفسي عندهم عبارة عن صفة قائمة بالنفس في مقابل سائر الصفات النفسانيّة، وقديم كغيرها من الصفات الأزليّة، وبطبيعة الحال أنّ إيجاد المعنى باللفظ فاقد لهاتين الركيزتين معاً. أمّا الركيزة الأُولى فلأنّه ليس من الأُمور النفسانية، ليكون قائماً بها. وأمّا الثانية فلفرض أنّه حادث بحدوث اللفظ، وليس بقديم، وأمّا على نظريّتنا فأيضاً

الأمر كذلك، فإنّ إبراز الأمر الاعتباري ليس من الأُمور النفسانيّة أيضاً.

فالنتيجة لحدّ الآن أنّه لا يعقل في موارد الجمل الخبريّة والإنشائيّة ما يصلح أن يكون من سنخ الكلام النفسي، ومن هنا قلنا أنّه لا يخرج عن مجرّد وهم وخيال، فلا واقع موضوعي له[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٢ ـ ٢٣، وفي مصباح الأُصول (ج ١ / القسم ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨)، ما نصّه: «إنّ الجمل الخبريّة موضوعة للدلالة على قصد الحكاية عن ثبوت النسبة أو نفيها على المختار، وموضوعة للدلالة على ثبوت النسبة أو نفيها على المشهور. ومن الواضح أنّ قصد الحكاية عن الثبوت أو نفس الثبوت ليس من سنخ الكلام ليكون كلاماً نفسيّاً. وكذا الحال في الجمل الإنشائيّة فانّ مدلولها الإيجاد على المشهور والابراز عندنا، وكلاهما من الأفعال الحادثة بحدوث الألفاظ. فلا يعقل كونهما من الصفات القائمة بالنفس قبالاً لسائر الصفات النفسانيّة من العلم والإرادة فلم يبق شيء نسمّيه كلاماً نفسيّاً قديماً قائماً بذاته الواجب قبالاً لسائر صفاته الأزليّة».

وفي مصابيح الأُصول: (١٨١ ـ ١٨٢)، ما نصّه: «المعروف بين العلماء القول بأنّ الجمل الخبريّة تدلّ على ثبوت النسبة أو عدمها. وقد عبّر بعضهم عن ذلك بالنسبة الثبوتيّة أو السلبيّة. وأمّا الجمل الإنشائيّة فإنّها تدلّ على إيجاد المعنى في الخارج، وقد سبق أن ذكرنا هذا القول والإشكالات عليه وانتهينا إلى أنّ الجمل الخبريّة إنّما تدلّ على قصد المتكلّم الحكاية عن ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها. وليس الثبوت وعدمه من مداليل الجملة أصلاً، فإنّ حالة السامع قبل الإخبار وبعده على حدٍ سواء، وغاية ما يحصل في ذهن السامع نسبة القيام إلى زيد إذا قيل ـ مثلاً ـ زيد قائم ـ ولكنها نسبة تصوريّة، وليست بتصوريّة... وهذا وسابقه من الأُمور النفسية؛ لأنّ قصد الحكاية أو أمر آخر ثابت في أُفق النفس من الأُمور القائمة بالنفس، فكان على هذا كلّ من مدلول الجملتين أمراً نفسيّاً قائماً بالنفس».

وفي الهداية في الأُصول (١: ٢٠٢ ـ ٢٠٤)، ما لفظه: «المعروف بينهم ـ كما في الكفاية ـ أنّ الجُمل الخبريّة دالّة على تحقّق النسبة وثبوتها في الخارج، كالطلب والترجّي والتمنّي وغير ذلك.

لكنّ التحقيق ـ كما ذكرنا في بحث المشتقّ ـ أنّ الخبر بما هو خبر ليس له دلالة على

⇦

....

⇦ وقوع النسبة أولا وقوعها، وهو أجنبيّ عن مدلول الخبر، بداهة أنّ «الأربعة فرد» خبر لا يدلّ على ثبوت النسبة في الخارج، بل مدلول الخبر هو الحكاية عن ثبوت النسبة في الخارج، واحتمال الصدق والكذب ناشٍ عن توافق الحكاية مع المحكيّ عنه وتطابقهما؛ وذلك لما عرفت في الوضع أنّ حقيقة الوضع وما أُسّس بنيانه عليه هو التعهّد بأن يلتزم الواضع بأنّه متى ما أراد الحكاية عن ثبوت القيام لزيد في الخارج مثلاً جَعَل مُبرزها ومعرِّفها «زيد قائم» وهو بمنزلة تحريك الرأس في جواب مَن قال: «أزيد قائم؟» والصدق والكذب ليس باعتبار مدلول الخبر الذي هو هذه الحكاية، كما أنّهما ليس من ناحية الموضوع والمحمول، بل هما من ناحية مطابقة هذه الحكاية مع ما في الخارج وعدمها، ومن هنا قيل: «الخبر ما يحتمل الصدق والكذب» وإلّا لا يكون معنى لهذا الاحتمال، كما لا معنى له في المفردات، بل ما يلزم فيه وفي المفردات في صورة عدم المطابقة ليس إلّا خلاف الالتزام والتعهّد، لا الكذب إذا علم المتكلّم بالحال، وهكذا في صورة عدم معلوميّة المطابقة، وعدمها ليس إلّا احتمال خلاف الالتزام والتعهّد بالنسبة إلى مدلول الخبر ومفرداته، لا احتمال الصدق والكذب.

ومن ذلك ظهر أنّ مدلول الجمل الإنشائيّة ليس إنشاء معانيها في الخارج، كما في الكفاية، ولا جعل المكلّف في الكلفة، كما أفاده شيخنا الأستاذ، ولا إنشاء البعث والزجر، كما أفاده بعض مشايخنا، ولا الإلزام بالفعل أو الترك، كما عن غيرهم، بل هذه عناوين تُنتزع من إظهار المولى شوقه وما في نفسه بلفظ أو إشارة أو كتابة أو غير ذلك ممّا يكون مبرزاً لما في النفس من شوق أو غيره، فالبعث ينتزع باعتبار أنّ المولى يوجّه عبده نحو المراد، وعنوان التكليف ينتزع بلحاظ إيقاعه وجعله في الكلفة، والإلزام باعتبار جعل المأمور به لازماً عليه وعلى عهدته، وهكذا سائر العناوين كلٌّ ينتزع عنه باعتبارٍ، وشيء من ذلك لا ربط له بمدلول الأمر، بل مدلوله كما عرفت هو إبراز المولى شوقه بفعل لعبده بمبرز وهو صيغة «تعال» تارة، والإشارة أُخرى، والكتابة ثالثة، وهكذا، إذ ذلك مقتضى تعهّد الواضع بأنّ متى ما اشتقت إلى مجيئك إيّاي جعلت مبرزه ومعرّفه هذا اللفظ، وليس لمدلوله خارج حتى يحتمل مطابقته له أو عدمها، كما في الخبر، كما أنّه ليس لتحريك اليد مقام قول المتكلّم: «تعال» خارج ولا واقع يطابقه، وهذا واضح جدّاً».

٣ ـ مفاد هيئة الجمل الإنشائيّة

لعلّ سائلاً يقول: ما هو مفاد هيئة الجملة الإنشائيّة؟

المعروف بين العلماء أنّها موضوعة لإيجاد معنى من المعاني نحو إيجاد مناسب لعالم الإنشاء، وقد تكرّر في كلمات كثير منهم أنّ الإنشاء المعنى باللفظ، وقد ذكرنا في مباحثنا الأُصولية أنّه لا أصل للوجود الإنشائي، واللفظ والمعنى وإن كانت لهما وحدة عرضية منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الوضع، فوجود اللفظ وجود له بالذات ووجود للمعنى بالعرض والمجاز، ومن أجل ذلك يسري حسن المعنى أو قبحه إلى اللفظ، وبهذا المعنى يصحّ أن يقال: وجد المعنى باللفظ وجوداً لفظيّاً، إلّا أنّ هذا لا يختص بالجمل الإنشائيّة، بل يعمّ الجمل الخبريّة والمفردات أيضاً.

أمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظي فينحصر في نحوين، وكلاهما لا مدخل للفظ فيه أبداً:

أحدهما: وجوده الحقيقي الذي يظهر به في نظام الوجود من الجواهر والأعراض، ولابدّ في تحقيق هذا الوجود من تحقّق أسبابه وعلله، والألفاظ أجنبيّة عنها بالضرورة.

ثانيهما: وجوده الاعتباري، وهو نحو من الوجود لشيء إلّا أنّه في عالم الاعتبار لا في الخارج، وتحقّق هذا النحو من الوجود إنّما هو باعتبار من بيده الاعتبار، واعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه، ويصدر منه

بالمباشرة، ولا يتوقف على وجود لفظ في الخارج أبداً، أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الايقاعات الصادرة من الناس فهو وإن توقّف على صدور لفظ من المنشىء أو ما بحكم اللفظ، ولا أثر لاعتباره إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلّا أنّ الامضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الانشاء، وموضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذي جيىء به في المرحلة السابقة على الإمضاء.

وعلى الجملة: إنّ الوجود الحقيقي والاعتباري للشيء لا يتوقّفان على اللفظ، وأمّا إمضاء الشرع أو العقلاء للوجود الاعتباري فهو وإن توقّف على صدور لفظ أو ما بحكمه من المنشىء، إلّا أنّه يتوقّف عليه بما هو لفظ مستعمل في معناه، وأمّا الوجود اللفظي فهو عام لكلّ معنى دلّ عليه باللفظ، فلا أساس للقول المعروف: «الإنشاء إيجاد باللفظ».

والصحيح: أنّ الهيئات الإنشائيّة وضعت لإبراز أمرٍ ما من الأُمور النفسانيّة، وهذا الأمر النفساني قد يكون اعتباراً من الاعتبارات كما في الأمر والنهي والعقود والايقاعات، وقد يكون صفة من الصفات، كما في التمنّي والترجّي، فهيئات الجمل أمارات على أمرٍ ما من الأُمور النفسانيّة وهو في الجمل الخبريّة قصد الحكاية، وفي الجمل الإنشائيّة أمر آخر.

ثمّ إنّ الإتيان بالجملة المبرزة ـ بوضعها ـ لأمرٍ نفساني قد يكون بداعي إبراز ذلك الأمر، وقد يكون بداعٍ آخر سواه، وفي كون الاستعمال في هذا القسم الأخير مجازاً أو حقيقة كلام ليس هنا محلّ ذكره، وللاطّلاع على تفصيل الكلام في ذلك يراجع تعليقاتنا الأُصوليّة.

والذي يظهر من موارد استعمال لفظ الطلب: أنّه موضوع للتصدّي لتحصيل شيءٍ ما، فلا يقال: طلب الضالّة، ولا طلب الآخرة إلّا عند التصدّي لتحصيلها، وفي لسان العرب: «الطلب محاولة وجدان الشيء وأخذه»[1]، وبهذا الاعتبار يصدق على الآمر أنّه طالب؛ لأنّه يحاول وجدان الفعل المأمور به، فإنّ الأمر هو الذي يدعو المأمور إلى الإتيان بمتعلّقه، وهو بنفسه مصداق للطلب، لا أنّ الأمر لفظ والطلب معناه، فلا أساس للقول بأنّ الأمر موضوع للطلب، ولا للقول بأنّ الطلب كلام نفسي يدلّ عليه الكلام اللفظي.

وقد أصابت الأشاعرة في قولهم: «إنّ الطلب غير الإرادة» ولكنّهم أخطأوا في جعله صفة نفسيّة، وفي جعله مدلولاً عليه بالكلام اللفظي[2].

[وأمّا هيئة الجمل الخبريّة] فالمشهور ذهبوا إلى أنّ الهيئة في الجمل الخبرية دالّة على النسبة النفس الأمريّة الأعمّ من الخارجيّة والذهنيّة وغير ذلك، إثباتاً أو نفياً، وفي الجمل الإنشائيّة موضوعة لإيجاد المعنى باللفظ، أي ايجاد المفهوم في ذهن السامع.

ونقول: ذكرنا أنّ الوضع ليس إلّا التعهّد والالتزام، فلابدّ وأن يتعلّق بأمرٍ مقدور للواضع أي ما يكون فعل نفسه، وليس ذلك إلّا قصد تفهيم المعنى عند اطلاق اللفظ أو ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى الخاص، وعليه فهيئة الجمل الإسمية موضوعة لقصد الحكاية، فمهما يلفظ بها اللافظ

---

(١) لسان العرب ٨: ١٧٧.

(٢) البيان: ٤٠٩ ـ ٤١١.

تنتقل بالانتقال التصديقي إلى أنّه قصد الحكاية بمقتضى تعهّد الواضع، واستعمالها بدونه يكون على خلاف التعهّد، ولا فرق في ذلك بين صورة الصدق والكذب.

وأمّا هيئة الجمل الإنشائيّة فلا معنى لكونها موضوعة لإيجاد المعنى باللفظ. إذ لو أُريد من الايجاد الايجاد الخارجي فهو لابدّ وأن يكون مستنداً إلى علله الخارجيّة، وليس اللفظ منها، وإن أُريد به الإيجاد الذهني الاعتباري فهو أمر قائم باعتبار المعتبر وأجنبي عن مقام اللفظ، فلابدّ وأن تكون موضوعة لقصد ابراز الأمر الاعتباري كما بيّناه.

وإلى هنا نجد الهيئة في الجمل الخبريّة والإنشائيّة في كونها موضوعة للقصد ومبرزة عنه، ولكن يفرّق بينهما في أنّ متعلّق القصد في الأولى يكون له تعلّق إلى الخارج دون الثانية، ولذا يجري في الأُولى احتمال الصدق والكذب دون الثانية، حيث ليس لها تعلّق بأمر خارج[1].

٤ ـ الفرق بين الجمل الخبريّة والإنشائيّة

الفرق بينهما هو أنّ المبرز في الإخبار، حيث إنّه عبارة عن قصد الحكاية وهو متّصف بالصدق أو الكذب، فالجملة تتّصف بأحدهما أيضاً لا محالة بالتبع، وهذا بخلاف المبرز في الإنشاء، فإنّه اعتبار خاص لا تعلّق له بوقوع شيء ولا بعدمه، فلا معنى للإتّصاف بالكذب والصدق من ناحية المدلول، وقد عرفت أن الدلالة ـ بما هي كذلك لا تتّصف بشيءٍ

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٦.

منهما مطلقاً، كانت الجملة خبريّة أو انشائيّة.

ويترتّب على ما ذكرناه في بيان الفرق بين الإنشاء والإخبار أنّ الاختلاف بينهما من ناحية الوضع، فما هو المعروف ـ من كون المستعمل فيهما واحداً وإنّما يفترقان من ناحية الدواعي للإستعمال ـ لا يمكن المساعدة عليه، مع أنّه لو كان الأمر كذلك لصحّ استعمال الجملة الاسميّة في مقام الطلب كالجملة الفعليّة، مع أنّه لا يصحّ قطعاً، فيكشف ذلك عن خصوصية خاصة في الأفعال دون غيرها[1].

[فـ] الصحيح في مقام الفرق هو أنّ الجمل الخبريّة تدلّ على حكاية ثبوت النسبة في الخارج أو عدمها بمقتضى التزام كلّ شخص على نفسه في مقام التعبير بهذه الهيئة الخاصة. نعم، الحكاية التي كشفت عنها نفس الهيئة وأصبحت مدلولة لها قبل الاتّصاف بالصدق والكذب، فإنّ المحكي وإن كان مطابقاً لما هو ثابت خارجاً وفي نفس الأمر كان (صدقاً)، وإن لم يكن مطابقاً كان (كذباً)، فهما من صفات المدلول والمنكشف، وأمّا الدال وهو اللفظ فليس فيه قابلية الاتّصاف بكلّ واحدٍ منهما.

نعم، يتّصف اللفظ بالصدق والكذب تبعاً لاتّصاف المدلول، وهذا أمر آخر.

والحاصل أنّ المتكلّم حسب التزامه وتعهّده أخذ على نفسه بأنّه متى ما جاء بجملة خبرية فقد قصد بذلك الحكاية عن ثبوت النسبة خارجاً أو عن عدمها، فلو نصب قرينة على الخلاف لم يكن ذلك خلاف ما تعهّد به،

---

(١) أجود التقريرات ١: ٣٧.

وإنّما يلزم هذا المعنى إذا لم ينصب قرينة، وقد أراد من الجملة معنى آخر غير قصد الإخبار والحكاية.

وأمّا الجمل الإنشائيّة: فالتحقيق أنّها تبرز أمراً نفسانيّاً ثابتاً في قرارة المتكلّم حيث إنّه قد التزم على نفسه متى عبّر بالجملة الإنشائيّة فقد أبرز أمراً اعتباريّاً في نفسه أو أمراً غير اعتباري كالتمنّي والترجّي وأمثالهما، وهذا الأمر المبرز لا يقبل الاتصاف بالصدق والكذب وإنّما يدور مدار اعتبار الشخص نفسه، فهو أمر دائر بين الوجود والعدم.

فالمتحصّل من هذا أنّ كلّاً من جملتي الخبر والإنشاء تبرز شيئاً في ضمير المتكلّم، غاية الأمر المبرَز في الجملة الخبريّة هو الحكاية عن ثبوت النسبة أو عدمها خارجاً، وفي الجملة الإنشائيّة هو الأمر النفساني من الاعتبار أو غيره، فهما مشتركان من ناحية الابراز.

أمّا من ناحية الصدق والكذب فهما مختلفان، فالجملة الخبريّة بعد أن كان المبرَز فيها الحكاية والإخبار أمكن اتّصاف ذلك بالصدق والكذب من حيث المطابقة للواقع وعدمها.

وأمّا الجمل الإنشائيّة فالمبرَز فيها أمر نفساني وهو غير قابل للإتّصاف بكلّ واحدٍ منها، وإنّما يدور مدار اعتبار الشخص نفسه، فهو إمّا موجود وإمّا معدوم. وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ المستعمل فيه اللفظ في الجمل الخبريّة غيره في الجمل الإنشائيّة[1].

---

(١) مصابيح الأصول ١: ٦١ ـ ٦٢.

وهم ودفع

ثمّ إنّه قد يتوهّم أنّ صورة الكلام اللفظي المتمثّلة في أُفق النفس هي كلام نفسي، ولكنّ هذا التوهّم خاطىء، لسببين:

الأول: أنّ هذه الصورة وإن كانت موجودة في أُفق النفس ومتمثّلة فيه إلّا أنّها ليست بكلام نفسي؛ ضرورة أنّ الكلام النفسي عند القائلين به مدلول للكلام اللفظي، والمفروض أنّ تلك الصورة بهذا الإطار الخاص ليست كذلك؛ لما عرفت من أنّ مدلول الكلام سواء أكان إخباريّاً أم إنشائيّاً أجنبي عنها، أضف إلى ذلك ما ذكرناه في محلّه من أنّ الموجود بما هو موجود لا يعقل أن يكون مدلولاً للفظ من دون فرق في ذلك بين الموجود الخارجي والذهني، فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصورة مدلولاً له لتكون كلاماً نفسيّاً.

على أنّها لا تختص بخصوص الكلام الصادر عن المتكلّم بالاختيار، بل تعمّ جميع الأفعال الاختياريّة بشتّى أنواعها وأشكالها، حيث إنّ صورة كلّ فعل اختياري متمثّلة في أُفق النفس قبل وجوده الخارجي.

الثاني: أنّ هذه الصورة نوع من العلم والتصوّر، وهو التصوّر الساذج، وقد تقدّم أنّ الكلام النفسي عندهم صفة أُخرى في مقابل صفة العلم والإرادة ونحوهما.

وقد تخيّل بعضهم أنّ الكلام النفسي عبارة عن الطلب المدلول عليه بصيغة الأمر، ولكن هذا الخيال فاسد جداً، والسبب في ذلك ما حقّقناه

سابقاً من أنّ الطلب وإن كان غير الإرادة مفهوماً ومصداقاً، إلّا أنّه ليس بكلام نفسي؛ لما عرفت من أنّه عبارة عن التصدّي نحو المقصود خارجاً وهو من الأفعال الخارجيّة، وليس من المفاهيم اللفظيّة في شيءٍ حتى يدّعى أنّه كلام نفسي، ومن هنا قلنا أنّ الصيغة مصداق للطلب، لا أنّها وضعت بإزائه.

فالنتيجة على ضوء هذا البيان [أمران]:

الأول: فساد توهّم كون الطلب منشأ بالصيغة أو ما شاكلها.

الثاني: أنّ الأشاعرة قد أخطأوا هنا في نقطة، وأصابوا في نقطة أخرى. أمّا النقطة الخاطئة فهي أنّهم جعلوا الطلب من الصفات النفسانيّة، وقد عرفت خطأ ذلك، وأمّا النقطة الثانية فهي أنّهم جعلوا الطلب مغايراً للإرادة ذاتاً وعيناً، وقد سبق صحّة ذلك.

وأمّا [النقد] الثالث: فنفس اختلاف كلماتهم في تفسيره ـ يعني مرّة بالطلب، وأخرى بالخبر، وثالثة بالأمر، ورابعة بصيغة الأمر ـ شاهد صدق على أنّهم أيضاً لم يتصوّروا له معنىً محصّلاً.

إلّا أن يقال: إنّ ذلك منهم مجرّد اختلاف في التعبير واللفظ، والمقصود واحد، ولكن ننقل الكلام إلى ذلك المقصود الواحد، وقد عرفت أنّه لا واقع موضوعي له أصلاً، ولا يخرج عن حدّ الفرض والخيال.

وأمّا [النقد] الرابع: فقد ظهر جوابه ممّا ذكرناه بصورة مفصّلة من أنه ليس في الجمل الخبريّة والإنشائيّة شيء يصلح أن يكون كلاماً نفسيّاً[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٣ ـ ٢٥.

فتحصّل أنّ ما ذكره الأشاعرة من الكلام النفسي لايرجع إلى محصّل معقول ولا يخرج عن مجرّد الفرض والخيال[١].

تحديد مراد الأشاعرة من الكلام النفسي ومناقشة ذلك:

أقول: إن كان مرادهم من الكلام النفسي ما يتصوّره المتكلّم قبل التكلّم ـ فإنّ إلقاء كلّ كلام في الخارج مسبوق بتصوّره وترتيبه في الذهن ولا سيّما الكلام المشتمل على المزايا الكلاميّة المبني على الدقّة كالأشعار البليغة ـ ففيه: أنّ هذا المتصوّر قبل التكلّم لا يكون مدلولاً للكلام اللفظي بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، بل بالدلالة العقليّة، بمعنى أنّ صدور الكلام من شخص ذي عقل وشعور يدلّ على كونه متصوّراً في ذهنه قبل التكلّم.

ولذا لا اختصاص لهذه الدلالة بالألفاظ الموضوعة، بل هي موجودة في صدور الألفاظ المهملة أيضاً، فإنّ صدور لفظ ديز مثلاً من أحد يدلّ على كونه متصوّراً في ذهنه قبل التكلّم، بل لا اختصاص لهذه الدلالة بالألفاظ، فإنّ صدور جميع الأفعال الاختياريّة يدلّ عقلاً على كونها مسبوقة بالإرادة ومقدّماتها من التصوّر والتصديق بالفائدة وغيرهما ممّا هو مذكور في محلّه، فيلزم أن يكون القيام ـ مثلاً ـ قيامين: قياماً نفسيّاً وقياماً خارجيّاً، وهكذا الحال في كلّ فعل من الأفعال، ولا أظنّ أن يلتزم به الأشاعرة.

---

(١) مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٥٨.

وبعبارة أُخرى مختصرة: إنّ تصوّر مدلول الكلام قبل التكلّم به لا يكون إلّا العلم التصوّري الموجود عند صدور كلّ فعل اختياري، فكيف يمكن الالتزام بأنّه كلام نفسي مدلول للكلام اللفظي مغاير للصفات المعروفة من العلم والإرادة ونحوهما؟!

وإن كان مرادهم من الكلام النفسي هو ما ذكرناه في مقام الفرق بين الخبر والإنشاء، من أنّ مدلول الجمل هو الأمر النفساني من قصد الحكاية كما في الجمل الخبريّة، واعتبار لأمر نفساني كالزوجيّة والملكيّة ونحوهما كما في الجمل الإنشائيّة؛ ففيه أنّه ليس من سنخ الكلام كي يقال إنّه كلام نفسي؛ إذ من الواضح أنّ القصد والاعتبار النفساني ليس من الكلام في شيء، ولا يكون كلّ موجود نفسانيٍّ كلاماً[1].

نفي الكلام النفسي

ومن جميع ماذكرناه يستبين للقارئ أنّه ليس في موارد الجمل الخبريّة ولا الإنشائيّة ما يكون من سنخ الكلام قائماً بالنفس ليسمّى بالكلام النفسي، نعم لابدّ للمتكلّم من أن يتصوّر كلامه قبل إيجاده، والتصوّر وجود في النفس يسمّونه بالوجود الذهني، فإن أراد القائلون بالكلام النفسي هذا النحو من الوجود للكلام في النفس فهو صحيح، ولكنّك تعلم أنّه غير مختصّ بالكلام، بل يعمّ كلّ فعل اختياري، والكلام إنّما لزم

---

(١) مصباح الأُصول ج ١ / القسم ١: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

تصوّره؛ لأنّه فعل اختياري للمتكلّم[١].

أدلّة الأشاعرة على الكلام النفسي:

إستدلّ القائلون بالكلام النفسي على مدّعاهم بوجوهٍ هي كالتالي:

[الدليل] الأول: إنّ كلّ متكلّم يرتّب الكلام في نفسه قبل أن يتكلّم به، والموجود في الخارج من الكلام يكشف عن وجود مثله في النفس، وهذا [أمر] وجداني يجده كلّ متكلّم في نفسه[٢]، فإنّ ناظم القصيدة لابدّ له من نظم القصيدة في نفسه، وإلّا فلا تتحقّق الألفاظ في الخارج منظّمة[٣].

[وأيضاً] إنّ الإنسان حينما يريد الدخول على السلطان أو على العالم يرتّب في قلبه ما يريد إلقائه بمحضر السلطان، وهو الكلام النفسي[٤]، وإليه أشار الأخطل بقوله:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما   جعل اللّسان على الفؤاد دليلا

---

(١) البيان: ٤١١. وفي مصابيح الأُصول: ١٨٢، ما نصّه: «وأمّا دعوى أنّ ذلك هو الكلام النفسي كما يبدو من شبهة الأشاعرة في قبال الكلام اللفظي فغير ثابت؛ إذ لا مانع من صيرورته أمراً نفسيّاً وليس من الكلام النفسي».

(٢) البيان: ٤١١.

(٣) دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٨، وفي معناه ما في المحاضرات (٢:٢٧)، قال: «إنّ كلّ كلام صادر من المتكلّم بارادته واختياره مسبوق بتصوّره في أُفق النفس على الشكل الصادر منه، ولا سيّما إذا كان للمتكلّم عناية خاصة به، كما إذا كان في مقام القاء خطابة أو شعر أو نحو ذلك، وهذا الكلام المرتب الموجود في أُفق النفس هو الكلام النفسي، وقد دلّ عليه الكلام اللفظيّ».

(٤) دراسات في علم الأُصول ١: ١٥١.

وجوابه قد تقدّم؛ فإنّ تركيب الكلام في النفس هو تصوّره وإحضاره فيها، وهو الوجود الذهني الذي يعمّ الأفعال الاختياريّة كافة. فالكاتب والنقّاش لابدّ لهما من أن يتصوّرا عملهما أولاً قبل أن يوجداه[١]، [كما] أنّ المصلّي قبل الإتيان بصلاته يتصوّر الصلاة إجمالاً ثم يأتي بها خارجاً، وهكذا في جميع الأفعال، ولو كان ذلك كلاماً نفسياً لزم الالتزام بالصلاة النفسي والأكل النفسي وغير ذلك[٢]، فلا صلة لهذا بالكلام النفسي[٣].

ويردّه أوّلاً: أنّ هذه الدلالة ليست دلالة لفظيّة، وإنّما هي دلالة عقلية كدلالة وجود المعلول على وجود علّته؛ ومن هنا لا تختص بخصوص الألفاظ، بل تعمّ كافة الأفعال الاختياريّة.

وبكلمة أُخرى: بعد ما ذكرنا في بحث الحروف [يظهر] أنّ الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجية ولا للموجودات الذهنيّة، فلا يعقل أن تكون تلك الصورة معنى لها لتكون دلالتها عليها دلالة وضعيّة، بل هي من ناحية أنّ صدور الألفاظ عن لافظها حيث كان بالاختيار والإرادة فبطبيعة الحال تدلّ على تصوّرها في أُفق النفس دلالة المعلول على علّته،

---

(١) البيان: ٤١١.

(٢) دراسات في علم الأصول ١: ١٤٨.

(٣) البيان: ٤١١، وفي مصابيح الأُصول: ١٨٥، ما لفظه: «الدليل الثالث ـ أنّ كلّ متكلّم بالاختيار إذا أراد إظهار كلامه خارجاً ـ الذي هو فعل اختياري مسبوق بالإرادة والإختيار ـ يلتجىء إلى تنظيم ذلك في قرارة نفسه وترتيبه من تصوّر المعنى أولاً، من حيث فائدته وحسنه، ثمّ الألفاظ ثانياً بعد أن يبذل دقّة كاملة في ذلك، ثمّ يشتاق إلى ذلك شوقاً مؤكداً فيعبّر عن مقصوده بالألفاظ الخاصّة التي هي الكلام اللفظي، وبهذا أصبح مدلول الكلام اللفظي كلاماً نفسياً».

بقانون أنّ كلّ فعل صادر عن الإنسان بالاختيار لابدّ أن يكون مسبوقاً بالتصوّر والالتفات، وإلّا فلا يكون اختياريّاً، وعلى هذا فكلّ فعل اختياري ينقسم إلى نوعين:

الأول: الفعل النفسي.

الثاني: الفعل الخارجي، فلا يختص ذلك بالكلام فحسب، ولا أظن أنّ الأشاعرة يلتزمون بذلك.

و[يردّه] ثانياً ـ أنّ تلك الصورة نوع من العلم، وقد عرفت أنّ الأشاعرة قد اعترفت بأنّ الكلام النفسي صفة أُخرى في مقابل صفة العلم[1].

والحاصل: إنّهم إن أرادوا بالكلام النفسي هذا المعنى، ففيه أنّ الكلام اللفظي لا يدلّ عليه بالدلالة الوضعية، بل العقل يدلّ على ذلك؛ لأنّ كلّ فعل اختياري صادر من الإنسان لابدّ من الإحاطة به بتمام شؤنه من حيث منافعه ومضارّه،ولا يختص هذا بالكلام لوجوده في الأكل والقيام النفسيين ونحوهما من الأفعال الصادرة من العاقل المختار، بل الأمر في الواجب تعالى ـ أيضاً ـ كذلك، لعلمه بكلّ ماكان وما يكون، فـفعله مسبوق بالوجود العلمي لا محالة؛ وذلك لأنّ المعنى المدّعى عبارة أُخرى عن الوجودات الذهنيّة للأشياء، وهي لا تسمّى بالوجود النفسي عندهم[2].

[الدليل] الثاني: أنّه [كما يصحّ إطلاق] الكلام على الموجود منه في

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) مصابيح الأصول: ١٨٥.

النفس... بلا عناية[١]، كذلك يصحّ إطلاقه على الكلام النفسي الموجود في الذهن من دون لحاظ عناية في البين، ومن هنا يصحّ أن يقول القائل: إنّ في نفسي كلاماً لا أُريد أن أُبديه، ويشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾[٣]، ونحوهما ممّا يدلّنا على ذلك، وهذا الموجود المرتّب في النفس هو الكلام النفسي، ويدلّ عليه الكلام اللفظي.

وجوابه يظهر ممّا ذكرناه آنفاً من أنّ هذا الموجود المرتّب في النفس ليس من سنخ الكلام ليكون كلاماً نفسيّاً عند القائلين به، بل هو صورة للكلام اللفظي. ومن هنا قلنا أن ذلك لا يختص بالكلام، بل يعمّ كافة أنواع الأفعال الاختياريّة[٤].

[توضيح ذلك:] أنّ الكلام كلام في وجوده الذهني كما هو كلام في وجوده الخارجي، ولكلّ شيءٍ نحوان من الوجود: خارجي وذهني، والشيء هو ذلك الشيء في كلا وجوديه، وإطلاق الاسم عليه بلا عناية، ولا يختص هذا بالكلام، فيقول المهندس: إنّ في نفسي صورة بناء سأنقشها في خارطة، ويقول المتعبّد: إنّ في نفسي أن أصوم غداً[٥].

---

(١) البيان: ٤١١.

(٢) الملك: ١٣.

(٣) البقرة: ٢٨٤.

(٤) المحاضرات ٢: ٣١. مصابيح الأصول: ١٨٥.

(٥) البيان: ٤١٢.

وبكلمة واضحة: إن أرادوا به أن يكون لكلّ فعل فردان: فرد خارجي وفرد ذهني، ومنه الكلام فهو غير معقول؛ وذلك لأنّ قيام الأشياء بالنفس إنّما هو بصورها ـ قياماً علميّاً ـ لا بواقعها الموضوعي، وإلّا لتداخلت المقولات بعضها في بعض، وهو مستحيل.

نعم، الكيفيّات النفسانيّة كالعلم والإرادة ونحوهما قائمة بها بأنفسها، وبواقعها الموضوعي، وإلّا لذهب إلى مالا نهاية له. وعليه فلا يكون ما هو الموجود في النفس كلاماً حقيقة بل هو صورة ووجود علمي له، وإن أرادوا به صورة الكلام اللفظي فقد عرفت أنّها من مقولة العلم، وليست بكلام نفسي في شيء، على أنّك عرفت أنّ الكلام النفسي عندهم مدلول للكلام اللفظي، وتلك الصورة ليست مدلولة له، كما تقدّم.

ومن هنا يظهر أنّ اطلاق الكلام علىٰ هذا المرتّب الموجود في النفس مجاز، إمّا بعلاقة الأول أو بعلاقة المشابهة في الصورة.

وأمّا الآيتان الكريمتان فلا تدلّان بوجه علىٰ أنّ هذا الموجود في النفس كلام نفسي، أمّا الآية الأُولى فيحتمل أن يكون المراد فيها من القول السرّ هو القول الموجود في النفس، فالآية تكون عندئذ في مقام بيان أنّ الله تعالى عالم به سواءً أظهروه في الخارج أم لم يظهروه، وإطلاق القول عليه يكون بالعناية، ويحتمل أن يكون المراد منه القول السرّي، وهذا هو الظاهر من الآية الكريمة، فإذن الآية أجنبيّة عن الدلالة على الكلام النفسي بالكلّية.

وأمّا الآية الثانية فيحتمل أن يكون المراد ممّا في الأنفس صورة

الكلام، ويحتمل أن يكون المراد منه نيّة السوء، وهذا الاحتمال هو الظاهر منها. وكيف كان، فلا صلة للآية بالكلام النفسي أصلاً[١].

[الدليل] الثالث: أنّه يصحّ إطلاق المتكلّم على الله [تعالى]، وهذه الهيئة ـ اسم الفاعل ـ وضعت لإفادة قيام المبدأ بالذات قياماً وصفيّاً؛ ولذا لا يطلق المتحرّك والساكن والنائم إلّا على من تلبّس بالحركة والسكون والنوم دون من أوجدها، وواضح أنّ الكلام اللفظي لايمكن أن يتّصف به الله تعالىٰ؛ لاستحالة اتّصاف القديم بالصفة الحادثة، فلا مناص من الالتزام بالكلام القديم ليصحّ إطلاق المتكلّم على الله سبحانه باعتبار اتّصافه به[٢].

[توضيح ذلك]: لا ريب في أن الله تعالى متكلّم، وقد دلّت على ذلك عدة من الآيات، ولازم ذلك قيام المبدأ على ذاته قياماً وصفيّاً، لا قيام الفعل بالفاعل، وإلّا لم يصحّ اطلاق المتكلّم عليه، ومن هنا لا يصحّ اطلاق النائم والقائم والمتحرّك والساكن والذائق وما شاكل ذلك عليه تعالى، مع أنّ مبادئ هذه الأوصاف قائمة بذاته قيام الفعل بالفاعل.

وإن شئت قلت: إنّ هذه الهيئات وماشاكلها لا تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الفعل بالفاعل، وإنّما تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الصفة

---

(١) المحاضرات ٢: ٣١ ـ ٣٢، وفي مصابيح الأُصول: ١٨٥، مالفظه: «وغير خفي أنّ المراد بالكلام في الأمثال العرفيّة إنّما هو الوجود الذهني فحسب. وقد عرفت أنّه لا يتّصف بالكلام النفسي عندهم، وأمّا الآيات الشريفة فهي غير مرتبطة بما نحن بصدده؛ لأنّها في مقام بيان ما يرتبط بالنفس من الحسد والنوايا السيئة والمقاصد الفاسدة وغير ذلك ممّا هو مضمر في النفس».

(٢) البيان: ٤١٢.

بالموصوف، هذا من جهة. ومن جهة أُخرى أنّ الذي دعا الأشاعرة إلى الإلتزام بالكلام النفسي هو تصحيح متكلّميته تعالى في مقابل بقيّة صفاته، فإنّ الكلام اللفظي حيث إنّه حادث لا يعقل قيامه بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف؛ لاستحالة كون ذاته تعالى محلّاً للحوادث. فالنتيجة على ضوئهما هي أنّ كلامه تعالى نفسي لا لفظي[1].

[وبتقريب آخر:] إنّه يطلق «المتكلّم» عليه تعالى، كما يطلق عليه «المريد والقادر»، ولا يطلق هذا المشتق إلّا على من قام به المبدأ قيام حلول واتّصاف لا قيام فعل وصدور، وإلّا يصدق عليه المتحرّك أيضاً؛ لأنّه خالق الحركة، ومن الواضح أنّ الكلام اللفظي لا يعقل اتّصافه تعالى به؛ لأنّه حادث، فلابدّ وأن يراد منه كلاماً قديماً، وهو الكلام النفسي[2].

[وبتقريب ثالث] إنّه لا إشكال في صحّة توصيفه تعالى بالتكلّم، ولا يصحّ اتّصاف شيء بشيءٍ إلّا إذاكان مبدأ ذلك الشيء قائماً بالموصوف قياماً حلوليّاً، ولا يكفيفيه قيامه به على نحو قيام الفعل بفاعله، وإلّا جاز توصيفه بالنوم والحركة أيضاً؛ لقيام مبدئهما به على نحو الإيجاد والإصدار مع أنه تعالى لا يتّصف بهما، وعليه فلابدّ من أن يكون المبدأ أمراً قديماً لاستحالة حلول الحادث بالقديم، والكلام القديم ليس إلّا ما نعبّر عنه بالكلام النفسي[3].

---

(١) المحاضرات ٢:٢٨.

(٢) دراسات في عِلم الأُصول ١: ١٥٠.

(٣) مصابيح الأُصول: ١٨٤.

[ويمكن الجواب عنه تارة إجمالاً، وأُخرى تفصيلاً:].

الجواب الاجمالي:

إنّ المبدأ في صيغة المتكلّم ليس هو الكلام، فإنّه غير قائم بـالمتكلّم قيام الصفة بموصوفها حتّى في غير الله؛ فإنّ الكلام كيفيّة عارضة للصوت الحاصل من تموّج الهواء، وهو أمر قائم بالهواء لا بالمتكلّم، والمبدأ في الصيغة المذكورة هو التكلّم، ولا نعقل له معنى غير إيجاد الكلام، فإطلاقه على الله وعلى غيره بمعنى واحد.

وأمّا قول المستدلّ: «إنّ هيئة اسم الفاعل وضعت لإفادة قـيام المـبدأ بالذات قيام الوصف بالموصوف» فهو غلط بيّن؛ فإنّ الهيئة إنّما تفيد قيام المبدأ بالذات نحواً من القيام، أما خصوصيات القيام من كونها إيجادية أو حلوليّة أو غيرهما فهي غير مأخوذة فـي مـفاد الهـيئة، وهـي تـختلف باختلاف الموارد، ولا تدخل تحت ضابط كـلّي، فـالعالم والنـائم مـثلاً لا يطلقان على موجد العلم والنوم، لكنّ القابض والباسط والنافع والضار تطلق على موجد هذه المبادئ. وعليه فعدم صحّة إطلاق المتحرّك على موجد الحركة لا يستلزم عدم صحّة إطلاق المتكلّم على موجد الكلام[1].

[وبعبارة أُخرى:] أنّه ما المراد من المادة في المتكلّم؟ فإن كانت مادّته الكلام ـ أعني الصوت ـ فهو حال في الهواء، والهواء متّصف به اتّـصاف حلول؛ لأنّ الصوت منشأ من موج الهواء على ما قيل، وعليه فلابدّ من

---

(١) البيان ٤١٢ ـ ٤١٣.

صدق المتكلّم على الهواء، وهو بديهي البطلان.

وإن كانت المادة هي التكلّم كما ذكره (روزبهان) بعد اطّلاعه على فساد جعل مادته الكلام، فهو وإن كان صفة للمتكلّم إلّا أنّه بمعنى إيجاد الكلام، فالمتكلّم من أوجد الكلام، وأمّا ماذكره من أنّ اسم الفاعل لا يطلق على من قام به المبدأ قيام صدور فهو غير صحيح، لإطلاق النائم على من صدر عنه النوم والخالق والرازق والمحيي والمميت عليه تعالى بلحاظ صدور تلك الأفعال عنه.

وقد ذكرنا أنّ صفة الذات المتّحدة معه تعالى ليس إلّا العلم والقدرة والحياة وهي قديمة، وأمّا بقية الصفات فهي من صفات الفعل وحادثة كنفس الفعل؛ إذ ليست تلك الصفة إلّا نفس الأفعال، فكما أنّ الفعل حادث فالفاعلية والموجديّة لها أيضاً حادثة، والتكلّم من هذا القبيل[1].

الجواب التفصيلي:

ولنأخذ بالمناقشة في هذا الدليل نقضاً وحلّاً:

أمّا الأوّل: فلا ريب في أنّ الله تعالى متكلّم بكلام لفظي، وقد دلّت على ذلك عدّة من الآيات والروايات، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، فإنّ قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ كلامه تعالى، ومن هنا لا نظنّ أنّ الأشاعرة ينكرون ذلك، بل قد تقدّم أنّهم معترفون به.

---

(١) دراسات في علم الأصول ١: ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) يس: ٨٢.

وعليه فما هو المبرّر لهم في اطلاق المتكلّم بالكلام اللفظي عليه تعالى هو المبرّر لنا.

وأمّا الثاني: فلأنّ المتكلّم ليس مشتقّاً اصطلاحياً؛ لفرض عدم المبدأ له، بل هو نظير هيئة اللابن والتامر والمتقمّص والمتنعّل والبقّال وما شاكل ذلك؛ فإنّ المبدأ فيها من أسماء الأعيان والذوات، وهو اللبن والتمر والقميص والنعل والبقل، ولكن باعتبار اتخاذ الشخص هذه الأُمور حرفة وشغلاً لازماً له صارت مربوطة به، ولأجل هذا الارتباط صحّ اطلاق هذه الهيئات عليه.

نعم، إنّها مشتّقات جعليّة باعتبار جعليّة مبادئها ومصادرها، والسبب في ذلك أنّ الكلم ليس مصدراً للمتكلّم؛ لفرض أنّ معناه الجرح لا الكلام، وكلّم ليس فعلاً ثلاثيّاً مجرّداً له ليزاد عليه حرف فيصبح مزيداً فيه. وعليه فبطبيعة الحال يكون التكلّم مصدراً جعليّاً، والكلام اسم مصدر كذلك. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى: إنّ المبدأ الجعلي للمتكلّم في هذا الحال لا يخلو من أحد أمرين: إمّا التكلّم أو الكلام، ولا ثالث لهما.

أمّا على الأول: فلا يرد عليه النقض بعدم صدق النائم والقائم والمتحرّك وما شابه ذلك عليه تعالى، مع أنّه موجد لمبادئها، وذلك لأنّ التكلّم من قبيل الأفعال دون الأوصاف، والمبادئ في الهيئات المذكورة من قبيل الأوصاف دون الأفعال، ولأجل الاختلاف في هذه النقطة تمتازهيئة المتكلّم عن هذه الهيئات، حيث إنّها لا تصدق إلّا على من تقوم به مبادئها قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحلّ، ومن ثمّة لا تصدق

عليه تعالى، وهذا بخلاف هيئة المتكلّم؛ فإنّها تصدق على من يقوم به التكلّم قيام الفعل بالفاعل، ولايعتبر في صدقها الإتصاف والحلول؛ ولذلك صحّ إطلاقها عليه تعالى من دون محذور.

وأمّا على الثاني: فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه أنّ الكلام عبارة عن الكيف المسموع الحاصل من تموّج الهواء واصطكاكه، ومن الطبيعي أنّ المتكيّف بالكلام والمّتصف به إنّما هو الهواء دون غيره، فلا يعقل قيامه بغيره قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحلّ، ولا فرق في ذلك بين ذاته تعالى وغيره.

ونتيجة ذلك: أنّ اطلاق المتكلّم عليه تعالى كاطلاقه على غيره باعتبار ايجاده الكلام، بل الأمر كذلك في بعض المشتقّات المصطلحة أيضاً كالقابض والباسط وما شاكلهما؛ فإنّ صدقه عليه تعالى بملاك أنّه موجد للقبض والبسط ونحوهما، لا بملاك قيامها به قيام وصف أو حلول.

وأمّا عدم صحّة اطلاق النائم والقائم والساكن وما شاكل ذلك عليه تعالى مع أنّه موجد لمبادئها فيمكن تبريره بأحد وجهين:

[الوجه] الأول: أنّ ذلك ليس أمراً قياسيّاً، بحيث إذا صحّ الاطلاق بهذا الاعتبار في مورد صحّ إطلاقه في غيره من الموارد أيضاً بذلك الاعتبار، وليس لذلك ضابط كلّي، بل هو تابع للاستعمال والاطلاق، وهو يختلف باختلاف الموارد، فيصحّ في بعض الموارد دون بعض كما عرفت.

ودعوى أنّ هيئة الفاعل موضوعة لإفادة قيام المبدأ بالذات قيام حلول خاطئة جداً، وذلك لما ذكرناه في بحث المشتق من أنّ الهيئة موضوعة

للدلالة على قيام المبدأ بالذات بنحو من أنحاء القيام، وأمّا خصوصية كون القيام بنحو الحلول أو الإيجاد أو الوقوع أو غير ذلك فهي خارجة عن مفاد الهيئة.

وقد تحصّل من ذلك أنّه ليس لما ذكرناه ضابط كلّي، بل يختلف باختلاف الموارد، ومن هنا لا يصحّ إطلاق المشتق في بعض الموارد على من يقوم به المبدأ قيام حلول كإطلاق المتكلّم على الهواء؛ فإنّه لا يصحّ، وكذا إطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب، وهكذا. مع أنّ قيام المبدأ فيها قيام الحال بالمحلّ.

[الوجه] الثاني: يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلاف نوعَي الفعل، أعني المتعدّي واللّازم.

بيان ذلك: أنّ الفعل إذا كان متعدّياً كفى في اتّصاف فاعله به قيامه به قيام صدور وإيجاد، وأمّا الزائد على هذا فغير معتبر فيه، وذلك كالقابض والباسط والخالق والرزاق والمتكلّم والضارب وما شاكلها.

وأمّا إذا كان لازماً فلا يكفي في اتّصافه به صدوره منه، بل لابدّ في ذلك من قيام المبدأ به قيام الصفة بالموصوف، والحال بالمحلّ، وذلك كالعالم والنائم والقائم وما شاكلها.

وعلى ضوء هذا الضابط يظهر وجه عدم صحّة إطلاق النائم والقائم عليه تعالى، كما يظهر وجه صحّة إطلاق العالم والخالق والقابض والباسط والمتكلّم وما شابه ذلك عليه سبحانه وتعالى.

هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى يظهر وجه عدم صحّة إطلاق المتكلّم

على الهواء، وإطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب، وهكذا[١].

[الدليل] الرابع: إنّ الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلّم في الكتاب الكريم بقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[٢]، ومن المعلوم أنّ التكلّم صفة له كالعلم والقدرة والحياة وما شاكلها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى: أنّ صفاته تعالى قديمة قائمة بذاته، ولا يمكن أن تكون حادثة؛ لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى كقيام الحال بالمحلّ والصفة بالموصوف. نعم، يجوز قيام الحادث بها كقيام الفعل بالفاعل.

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٨ ـ ٣١. وفي مصابيح الأُصول: ١٨٤ ـ ١٨٥، ما لفظه: «والجواب عنه: أنّ المراد بالمبدأ في المتكلّم إن كان هو الكلام فلازم استدلالهم هذا استحالة توصيف الممكن بالتكلّم أيضاً، فلا يصحّ أن يقال: زيد متكلّم؛ لأنّ الكلام إنّما يقوم بالهواء إذ ليس هو إلّا عبارة عن تموّج الهواء على كيفيّة خاصة يقرع سمع مستمعه، ولا يقوم بالمتكلّم، وأيضاً يلزم صحّة توصيف الهواء بالمتكلم، وهما من الفساد بمكان. وأمّا إذا كان المراد بمبدأ المتكلّم هو التكلم فقد عرفت أنّ التكلّم عبارة عن إيجاد الكلام، وهو بهذا المعنى قائم بالمتكلّم سواء فيه الواجب والممكن، وبالجملة: فلا يعتبر في صحّة توصيف شيء بشيءٍ قيام مبدأ الوصف بموصوفه على نحو الحلول دائماً.

وأمّا النقض باتّصافه تعالى بالنوم والحركة فيتوجّه عليه أنّ هيئات المشتقّات وإن وضعت لإسناد الصفة إلى موصوفها وما تقوم به نحو قيام إلّا أنّ ذلك لا يقتضي جواز اطلاق النائم على من أوجد النوم كما في القاتل والضارب؛ فإنّ ذلك ليس أمراً قياسياً ليقاس عليه، وإنّما هو أمر استعمالي، ولابدّ فيه من استعمال أهل اللسان والعرب، ولم يرَ ولم يسمع توصيف العرب لموجد النوم بالنوم بأن يطلقوا عليه النائم، فإنّهم يرونه وصفاً لمن قام به النوم على نحو الحلول، فعدم صحّة توصيفه تعالى بهما من جهة عدم استعمالهما بهذا المعنى،و غير مستند إلى اعتبار الحلول في صحّة التوصيف على الاطلاق».

(٢) النساء: ١٦٤.

ومن ناحية ثالثة: أنّ الكلام اللفظي حيث إنّه مؤلّف من حروف أجزاء متدرّجة متصرّمة في الوجود لا يعقل أن يكون قديماً، وعليه فلا يمكن أن يكون المراد من الكلام في الآية الكريمة الكلام اللفظي؛ ضرورة استحالة كون ذاته المقدّسة محلّاً للحادث.

ومن ناحية رابعة: أنّ الكلام النفسي حيث إنّه ليس من مقولة الألفاظ فلا يلزم من قيامه بذاته تعالى قيام الحادث بالقديم.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي أنّ كلامه تعالى نفسي لا لفظي[1]، فلا مناص من الإلتزام بالكلام النفسي المعنوي القائم بذاته القديم بقدمه حتّى يصحّ اتّصافه تعالى بالتكلّم، كاتّصافه بسائر صفاته الأزليّة كالعلم والقدرة والحياة[2].

وفيه أوّلاً: أنّ ظاهر الآية أنّ التكلّم كان مع موسى عليه السلام، وموسى حادث يقيناً، والكلام مع الحادث حادث، إلّا أن يلتزم بقدم موسى أيضاً، والقول بأنّ الكلام كان قديماً وتعلّقه بموسى كان حادثاً خلاف ظاهر الآية.

وثانياً: أنّ الباري تعالى يتّصف بغير التكلّم من الصفات كالخلق والرزق

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٥. دراسات في علم الأصول ١: ١٤٨، ١٥٠. مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٥٨.

(٢) مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٥٨، وفي مصابيح الأصول :١٨٢، ما لفظه: «إنّ الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالتكلّم فقال: ﴿وكلّم الله موسى تكليماً﴾، وقد أصبح التكلّم صفة من أوصافه، وبما أنّه تعالى قديم ويستحيل أن يّتصف بالحادث لا مناص من الالتزام بأحد أمرين: إمّا حدوث الواجب، وهو مستحيل، وإمّا قدم الكلام ولا محذور فيه. وحيث إنّ الكلام اللفظي أمر حادث تدريجي الحصول يوجد جزء منه وينعدم، فلابدّ من الالتزام بوجود كلام قديم، وهو المعبّر عنه بالكلام النفسي».

ونحو ذلك، فلابدّ من الإلتزام بخلق نفسي ورزق نفسي.

وثالثاً ـ وهو الحل ـ: أنّ الصفات المنتسبة إلى ذاته المقدّسة مختلفة:

فمنها: ما تنتزع من ذاته تعالى وتسمّى بصفات الذات.

ومنها: ما تنتزع من أفعاله ويعبّر عنها بصفات الفعل، وما يتّحد مع الذات، ولابدّ من أن يكون قديماً إنّما هو صفات الذات، وهي منحصرة في العلم والقدرة والحياة، وهي منتزعة عن العلم والقدرة، وأمّا الصفات المنتزعة من الفعل فهي كنفس الفعل حادثة كالخلق والرزق والإحياء ونحوها، وقد دلّ على ذلك بعض الأخبار، ومضمون الرواية أنّه عليه السلام يقول للراوي: «أو لست تقول أنّ الله أراد كذا ولم يرد كذا؟» فيقول: نعم، فيقول عليه السلام ما حاصله: إنّ هذا من صفات الفعل، وهل يمكن أن نقول: كان عالماً بكذا ولم يكن عالماً بكذا؟ فيقول لا، فيقول عليه السلام: «هذا من صفات الذات»[1][2].

[وبعبارة أوضح] إنّ صفاته تعالى وتقدّس على نوعين:

١ ـ صفاته الذاتية التي هي عين ذاته تعالى كالعلم والقدرة والحياة وما يؤول إليها، فإنّ هذه الصفات عين ذاته تعالى، بحيث لا إثنينيّة فيها ولا مغايرة بينهما بوجه.

وبعبارة أُخرى: قيامها بذاته تعالى قيام عيني، وهو من أعلى مراتب القيام، لا قيام صفة بموصوفها، ولذا نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ: «كمال

---

(١) لم نعثر علي هذا الخبر بعد الفحص في المجاميع الروائيّة.

(٢) دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٨ ـ ١٤٩.

الاخلاص نفي الصفات عنه بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف»[١].

٢ ـ صفاته الفعلية التي يكون قيامها بذاته تعالى قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفة بموصوفها، كالخلق والرزق وأمثالهما؛ فإنّ هذه أفعال حادثة صادرة منه بمشيّته وإرادته.

وضابطة الفرق بين هذين النوعين من الصفات: أنّ الصفات الذاتية حيث إنّها عين ذاته تعالى فيستحيل إتصاف ذاته بعدمها، ولو باعتبار مورد خاص، بأن لا يكون عالماً بشيءٍ أو لا يكون قادراً، ولهذا لا تدخل عليها أدوات الشرط ونحوها ممّا كان مفاده الشك والتردّد في إتصاف ذاته تعالى بها.

وهذا بخلاف صفاته الفعليّة؛ فإنّها من أفعاله الاختياريّة الحادثة بإرادته ومشيّته فتتصف ذاته تعالى بعدمها، ويصحّ أن يقال: إنّه تعالى لم يكن خالقاً للأرض ـ مثلاً ـ ثمّ خلقها، أولم يكن رازقاً لزيد ثمّ رزقه، وهكذا، ولهذا تدخل عليها أدوات الشرط ونحوها، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٢].

ومن بيان هذه الضابطة القطعيّة يظهر أنّ التكلّم من صفاته الفعليّة لا من صفاته الذاتيّة، حيث إنّه يصحّ اتّصاف ذاته تعالى بعدمه ويقال: إنّه تعالى كلّم موسى عليه السلام ولم يكلّم غيره مثلاً، أو كلّم في وقت كذا ولم يكلّم في وقت كذا[٣].

---

(١) نهج البلاغة ١: ١٥، ط ـ دار المعرفة.

(٢) يس: ٨٢.

(٣) مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٥٨ ـ ٢٦٠. وفي المحاضرات (٢: ٢٥ ـ ٢٦) ما لفظه: ⇦

فالنتيجة على [ضوء ما ذكرنا من الفرق] أمران:

الأوّل: أنّ مبادئ هذه الصفات أفعاله تعالى الاختياريّة.

الثاني: أنّها تمتاز عن الصفات الذاتيّة في نقطة واحدة، وهي: أنّ الصفات الذاتية عين ذاته تعالى، فيستحيل اتصاف ذاته بعدمها بأن لا يكون ذاته في مرتبة ذاته عالماً ولا قادراً ولا حيّاً، وهذا بخلاف تلك الصفات حيث إنّها أفعاله تعالى الاختياريّة فتنفك عن ذاته، وتتصف ذاته بعدمها، يعني يصحّ أن يقال: إنّه تعالى لم يكن خالقاً للأرض ـ مثلاً ـ ثمّ خلقها، ولم يكن رازقاً لزيد ـ مثلاً ـ ثمّ رزقه، وهكذا. ومن ثمة تدخل عليها أدوات الشرط وما شاكلها، ولم تدخل على الصفات العليا الذاتيّة.

وإن شئتم قلتم: إنّ القدرة تتعلّق بالصفات الفعليّة وجوداً وعدماً، فإنّ له تعالى أن يخلق شيئاً وله أن لا يخلق، وله أن يرزق وله أن لا يرزق وهكذا، ولم تتعلّق بالصفات الذاتيّة أبداً.

⇐ «إنّ صفاته تعالى على نوعين، الأول: الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة وما يؤول إليها، فإنّ هذه الصفات عين ذاته تعالى في الخارج، فلا إثنينيّة فيه ولا مغايرة، وأنّ قيامها بها قيام عيني، وهو من أعلى مراتب القيام وأظهر مصاديقه، لا قيام صفة بموصوفها، أو قيام الحال بمحلّه، ومن هنا ورد في الروايات أنّ الله تعالى وجود كلّه، وعلم كلّه، وقدرة كلّه، وحياة كلّه، وإلى هذا المعنى يرجع قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف».

الثاني: الصفات الفعلية كالخلق والرزق والرحمة وما شاكلها، فإنّ هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى، حيث إنّ قيامها بها ليس قياماً عينيّاً كالصفات الذاتيّة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: قيام هذه الصفات بذاته تعالى ليس من قيام الحال بمحلّه، والوجه في ذلك أنّ هذه الصفات لاتخلو من أن تكون حادثة أو تكون قديمة ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل لزم قيام الحادث بذاته تعالى، وهو مستحيل، وعلى الثاني لزم تعدّد القدماء، وقد برهن في محلّه استحالة ذلك».

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أنّ التكلّم من الصفات الفعليّة دون الصفات الذاتيّة، وذلك لوجود ملاك الصفات الفعليّة فيه، حيث يصحّ أنّ يقال: إنّه تعالى كلّم موسى عليه السلام ولم يكلّم غيره، أو كلّم في الوقت الفلاني ولم يكلّم في وقت آخر، وهكذا. ولا يصحّ أن يقال: إنّه تعالى ليس عالماً بالشيء الفلاني أو في الوقت الفلاني[1].

ثم إنّ تميّز صفات الذات عن صفات الفعل هل يكون بصحّة اتّصاف الذات بضد تلك الصفة وعدمها، أو يكون بصحّة إسناد الإرادة وعدمها إلى ذلك، أو يكون بجواز نفيها عنه وعدمه؟

الظاهر هو الثالث، ففي الخلق يصحّ أن يقال: خلق الإنسان ذو رأس واحد ولم يخلق إنساناً ذي رأسين، ولا يمكن أن يقال: إنّه قادر على الأمر الفلاني وغير قادر على الأمر الكذائي، وهكذا في الفعل، فالمائز بين صفة الذات وصفة الفعل هو صحّة تعلّق القدرة به تارة وعدمها أُخرى في الثاني وعدم صحّته في الأول[2].

فاتضّح أنّ ما ذكره الأشاعرة في استدلالهم خلط بين صفاته الذاتيّة وصفاته الفعليّة، فلم يفرّقوا بينهما حتّى انتهى أمرهم إلى الالتزام بالكلام النفسي، ومن الواضح أنّ المبنى إن كان ضعيفاً فالبناء مثله أو أضعف، وأنّ الشجرة إن كانت يابسة فالثمرة واهية[3].

الخامس: [أنّهم] استشهدوا بالكلمات العرفية وظواهر الآيات، كقوله

---

(١) المحاضرات ٢: ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) دراسات في علم الأُصول ١: ١٤٩.

(٣) مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٦٠. وقد تقدّم شطر من الكلام في بيان الفرق بين صفات الفعل وصفات الذات، فراجع.

تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللّهُ﴾[٢] إلى غير ذلك.

وفيه: أنّه لا ربط بشيءٍ من ذلك بالكلام النفسي كما هو واضح.

ومضافاً إلى جميع ما تقدّم أنّه بالوجدان نرى أنّه ليس في اللفظ [كما أسلفنا] إلّا أُمور سبعة:

الأوّل: الألفاظ المفردة. الثاني: معانيها. الثالث: الهيئة التركيبيّة. الرابع: مفادها. الخامس: تصوّر المعنى. السادس: التصديق بالنسبة نفياً أو إثباتاً. السابع: مطابقة الخبر في مثل «زيد قائم» للواقع. وليس شيء منها كلاماً نفسيّاً كما هو ظاهر غير محتاج إلى التطويل، ويؤيّد ما ذكر أنّ غير الأشعري ممّن سبقه ولحقه يستعملون الكلام اللفظي من غير أن ينتقلوا إلى الكلام النفسي أصلاً، فنحن لا نتصور للكلام النفسي معنى معقولاً حتى نبحث عنه[٣].

---

(١) يوسف: ٧٧.

(٢) البقرة: ٢٨٤.

(٣) دراسات في علم الأصول ١: ١٥١.

تنبيهان:

الأوّل ـ أنّه هل في النفس أمر غير مقدّمات الإرادة من التصوّر والتصديق بالفائدة والميل والعزم ونفس الإرادة أم لا؟

فنقول: إنّا إذا راجعنا وجداننا نجد أنّ حركة العضلات لا تترتّب على الإرادة، بل هناك أمر آخر قائم بالنفس قيام الفعل بفاعله وهو إعمال النفس قدرتها، بأيّ اسم شئت سمّيته، بالإختيار أو المشيئة أو الطلب.

والحاصل: أنّ المترتّب عليه حركة العضلات هو إعمال النفس قدرتها بعد ما اشتاقت إلى الفعل وأرادته، لا الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد؛ إذ كثيراً ما تشتاق النفس إلى شيءٍ اشتياقاً لا يتصوّر فوقه شيء ومع ذلك لا تفعله ولا توجده في الخارج لمانع يكون في البين، ولا يخفى أنّه لا يكون كلاماً نفسيّاً مدلولاً للكلام اللفظي، ولا يقول به الأشاعرة أيضاً.

الثاني ـ هل في النفس أمر نسبته إلى النفس نسبة العرض إلى معروضه غير الإرادة والكراهة والحبّ والبغض وغير ذلك من الصفات المشهورة أم لا؟

والحقّ هو الثاني، والوجدان أصدق شاهد على ذلك، حيث إنّا لا نجد في أنفسنا ـ سوى مقدّمات الإرادة ونفسها وسائر الصفات المعروفة ـ شيئاً آخر وصفة أُخرى قائمة بالنفس قيام العرض بمعروضه حتّى تكون كلاماً

نفسيّاً مدلولاً للكلام اللفظي، وهذا واضح غاية الوضوح[١].

المقام الثالث: عليّة الشوق المحرّك نحو الإرادة:

[بقي الكلام في] أنّ الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المطلوب ـ المعبّر عنه بالإرادة ـ هل هو علّة تامّة لصدور الفعل... أو لا يكون علّة تامّة لصدور الفعل، بل بعد تحقّق هذا الشوق الموكّد، له أن يفعل وأن لا يفعل، وهذا هو المسمّى بالإختيار؟

ويبتني هذا البحث على مسألة الجبر والتفويض، وتحقيق الأمر بين الأمرين [وهذا ما سيأتي بحثه في المقدّمة الثانية من مسألة الجبر].

مسك الختام:

وحاصل ما تقدّم أنّ الكلام النفسي أمر خيالي بحت لا دليل على وجوده من وجدان أو برهان، ومن المناسب أن نختم الكلام بما ذكره الإمام أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادقعليه السلام في هذا الموضوع، فقد روى الشيخ الكليني بإسناده عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور. قال: قلت: فلم يزل الله

---

(١) الهداية في الأصول ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

متحرّكاً؟ قال: فقال: تعالى الله عن ذلك، إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل. قال: فقلت: فلم يزل الله متكلّماً؟ قال: فقال: إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلّم»[1][2].

نتائج البحث

أولاً: أنّ الطلب مغاير للإرادة مفهوماً وواقعاً، حيث إنّ الطلب فعل اختياري للإنسان، والإرادة من الصفات النفسانيّة الخارجة عن الإختيار، ومن ثمّة ذكرنا أنّه لا وجه لما أفاده المحقّق صاحب الكفاية‌ﷺ من اتّحاده مع الإرادة مفهوماً وخارجاً.

ثانياً: أنّه لا واقع موضوعي للكلام النفسي أصلاً، ولا يخرج عن مجرّد الفرض والخيال.

ثالثاً: إنّ ما ذكره الأشاعرة من الأدلّة لإثبات الكلام النفسي قد عرفت فسادها جميعاً[3].

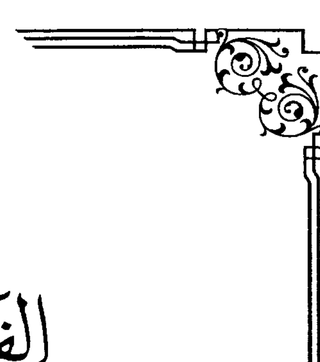
---

(١) أصول الكافي ١: ١٠٧، باب صفات الذات.

(٢) البيان: ٤١٣.

(٣) المحاضرات ٢: ٣٣.





الفصل الرابع

نظرية الجبر



تمهيد :

[ذهب الأشاعرة القائلون بالجبر إلى أنّ] العباد مجبورون في أفعالهم، ولذا أنكروا التحسين والتقبيح عقلاً حيث إنّ موضوعهما الفعل الاختياري لا الجبري، وتحفّظوا بذلك قدرته وسلطنته تعالى وأنّه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يسأل وهم يسألون، ويدخل من يشاء في نعيمه وإن كان من الفجّار، ويدخل من يشاء في جحيمه وإن كان من الأبرار، بلاقبح في نظر العقل أصلاً. ووقعوا في شبهة إسناد الظلم إليه ـ تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً ـ في قبال المعتزلة القائلين بالتفويض، وأنّ يد الله مغلولة، وأنّ العباد مختارون في أفعالهم اختياراً تامّاً بحيث لايقدر هو تعالى على سلبه عنهم، فتحفّظوا بذلك عدله تعالى، والتحسين والتقبيح العقليّين، ووقعوا في شبهة سلب السلطنة والقدرة عنه تعالى، فكلّ تنحّى عن طريق الاستقامة ووقع في طرف الافراط والتفريط، خلافاً للفرقة المحقّة الإثنى عشرية القائلين بالأمر بين الأمرين وأخذوا وتعلّموا من أئمّتهم صلوات الله عليهم أجمعين، فتحفّظوا بذلك عدله وقدرته تعالى[1].

[فالجبر والاختيار] من مهمّات المباحث الكلاميّة، ولولا أنّ صاحب الكفاية تعرّض له في المقام لما تعرّضنا له، فذهب الأشاعرة ـ فراراً من

---

(١) الهداية في الأصول ١: ٢٠٥.

لزوم الشرك بزعمهم ـ إلى أنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة لله تعالى، وليس لإرادة العبد واختياره تأثير فيها أصلاً، لئلّا يلزم تعدّد الآلهة بعدد أفراد الفاعلين، والتزموا بأنّ العباد كاسبون، وإلّا فالفعل مخلوق له تعالى، غايته في الاختياريّة من الأفعال أوجد الله القدرة للعبد على إتيان العمل مقارناً لفعله من دون أن يكون مستنداً إليها دون الفعل الغير الاختياري، فتأمّل....

ومن الواضح أنّ لازم هذا القول هو نسبة الظلم إليه تعالى في عقابه العباد على معاصيهم، فهم فراراً من الشرك بتخيّلهم وقعوا في الظلم.

وذهب جمع من الفلاسفة إلى ما ذكر في الكفاية من أنّ الأفعال الاختياريّة تكون مستندة إلى الإرادة،وبذلك فرّقوا بين الفعل الارادي وغيره، إلّا أنّهم التزموا بأنّ إرادة العبد تنتهي إلى الإرادة الأزليّة، وهذا أيضاً جبر نتيجة.

وأمّا المعتزلة فذهبوا إلى أنّ العباد مستقلّون في أفعالهم، وعزلوا الله جلّ شأنه عن التأثير في ذلك زعماً منهم كفاية العلّة المحدثة في بقاء المعلول أيضاً، وهم فراراً من الظلم وقعوا في الشرك.

و[أمّا] الإماميّة تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام [فقد] ذهبوا إلى الأمر بين الأمرين والمنزلة بين منزلتين، بحيث لايلزم شيء من المحذورين.

وقد مثّلنا[كما ستعرف] للجبر بحركة يد المرتعش إذا شدّ بيده سيف وجيء بإنسان تحت السيف، فإنّ حركة يد المرتعش تكون غير اختياريّة ولو كان ملتفتاً إلى أنّ من تحت السيف يقتل بذلك، بل ولو كان في نفسه

محبّاً لذلك أيضاً.

ومثّلنا للتفويض بما إذا كان سبع في سجن، فأرسله السجّان، وبذلك خرج عن قدرته واختياره، أو بارسال حاكم إلى البلد وتفويض أمر البلد إليه بحيث لا يتدخّل السلطان في أفعاله وأحكامه وتصرّفاته، ولو كان قادراً على عزله كما كان ذلك متعارفاً في زمان الاستبداد.

وأمّا الأمر بين الأمرين، فمثاله ما إذا فرضنا أنّ إنساناً مصاب بالفلج لا يقدر على الحركة أصلاً، ولكن أوصل الطبيب السلك الكهربائي إلى يده فتحرّكت ما دامت متّصلة بالسلك، فإنّ المريض بعد ذلك يكون مختاراً في أفعاله إلّا أنّ إفاضة القدرة عليه يكون من السلك آناً فآناً، ففي كل آنٍ هو غير مستغنٍ عن الطبيب، ومهما رفع الطبيب يده عن «مفتاح» الكهرباء تفلج يد المريض وتسقط عن الحركة، وفي هذا الفرض لو فعل المريض فعلاً بلا مسامحة يكون الفعل مستنداً إلى المريض؛ لصدوره عن مشيئته واختياره، ويستند إلى الطبيب أيضاً؛ لأنّه كان بافاضة القدرة عليه آناً فآناً، وأفعال العباد كلّها من هذا القبيل، فإنّ الإنسان غير مستغنٍ عن المؤثّر دائماً[1].

[وكيف كان، فإنّ مما يرد على الأشاعرة كما سيأتي] أنّا بالوجدان نفرّق بين حركة يد المرتعش وغيرها من الحركات الاختياريّة وبين حركة النبض وتحريك الاصبع إختياراً، والوجدان أعظم البراهين. فحينئذ نسأل من الأشعري ونقول: ما الفرق بين الحركة الاختياريّة والغير الاختياريّة؟

---

(١) دراسات في علم الأصول ١: ١٥١ ـ ١٥٣.

فإن قال بعدم الفرق بينهما فهو انكار للوجدان، وإثبات المطلب على منكر الوجدانيات ممتنع، نظير من أنكر استحالة اجتماع النقيضين. وإن قال: بأنّ الفرق بينهما بمقارنة الفعل الاختياري مع القدرة، نقول: ما المراد من القدرة؟ إن أُريد بها الإرادة والاختيار على الفعل، فمعها لامعنى لأن يكون الفعل مخلوقاً لله تعالى مع صدوره عن اختيار الفاعل، وإن كان المراد منها مجرّد الشوق وحب الفعل فهو غير موجب لاختياريّة الفعل، ولذا لا تكون حركة النبض اختياريّة، مع أنّ الإنسان يحبّها ويشتاق إليها؛ لأنّها سبب حياة الإنسان، فما هو الفارق بين الفعلين؟[1].

والحاصل: أُصول الأقوال في المقام أربعة:

الأوّل: ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة من أنّ الأفعال الاختياريّة معلولة للإرادة، فهي إرادته، غير أنّ الارادة تنتهي إلى ما ليس بالاختيار فهي غير اختياريّة[2].

الثاني: ما ذهبت إليه الأشاعرة من أنّ الأفعال كلّها مخلوقة لله تعالى، وليس لقدرة العبد واختياره تأثير فيها أصلاً، وأنّ العبد معرض ومحلّ للفعل نظير الجسم الذي يعرضه السواد، وإنّما الفرق بينهما في أنّ خلق الفعل في الإنسان يكون مقارناً لقدرته بخلاف خلق السواد في الجسم.

الثالث: ما ذهب إليه المعتزلة من استغناء العباد في أفعالهم عن المؤثّر، وأنّهم لا يستمدّون فيها [العون] من الله تعالى وإن كان إيجاد مبادىء الفعل

---

(١) المصدر السابق: ١٥٤.

(٢) سوف يأتي ذكره ضمن الأدلّة العقلية (الوجه الثامن).

فيهم ابتداءً من الله، وهو قادر على إعدام ما أوجده فيهم من المبادئ إلّا أنّه بعد ما أعطاهم الحياة والقدرة وبقية المقدّمات فما لم يسترجعها يكونوا مستقلّين في أعمالهم.

الرابع: ما اختاره الإماميّة من الأمر بين الأمرين[١].

[وقبل خوض الكلام عن الأُصول المذكورة لابدّ من تمهيد البحث بذكر مقدّمتين:]

المقدّمة الأُولى: في معنى الإرادة والاختيار

أمّا معنى لفظ الإرادة والاختيار لغة: فالإرادة مشتقة من الرود، ومنه الرائد أي طالب الماء والكلاء، وهي على ما في اللغة تستعمل تارة بمعنى المشيئة وهي بمعنى إعمال القدرة، وأُخرى في التهيّؤ للفعل، ولذا ربّما تسند الإرادة إلى الجدار كما في قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[٢] أي كان مشرفاً على ذلك، ولم نرَ من ذكر من معانيه الشوق الأكيد المحرّك للعضلات.

وأمّا الاختيار فهو بمعنى طلب الخير أو قبوله، والروايات أيضاً تساعد ما ذكرنا، ففي بعضها سأل الإمام عليه السلام الراوي: «أتقول أفعل ذلك إن شاء الله؟ قال: نعم، فقال عليه السلام: أتقول أفعل إن علم الله؟ قال: لا»[٣]، فيظهر من

---

(١) المصدر السابق: ١٥٣.

(٢) الكهف: ٧٧.

(٣) انظر الكافي ١: ١٠٩، ح٢.

بيانه ﷺ أنّ الإرادة إنّما هي بمعنى المشيئة التي هي من أفعاله تعالى لا صفاته، ثم إنّ المشيئة ـ أعني إعمال القدرة ـ بنفسها مقدورة، والفعل المترتّب عليها مقدور بسببها، وقد أُشير إلى ذلك في قوله ﷺ «إنّ الله خلق المشيئة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة[١]»، فظاهره أنّ المشيئة بنفسها مقدورة وسائر الأفعال بها، ومن الغريب ما حكاه في الوافي عن المير الداماد من تفسيره الرواية بأنّ المراد أنّه تعالى خلق مشيئة العباد بنفسها ثمّ خلق سائر الأفعال بها، ولا ندري بأيّ وجه استظهر ذلك من الرواية.

وكيف كان، لم يرد دليل على أنّ الإرادة تجيء بمعنى الشوق المحرّك للعضلات لنقع في محذور الجبر، بل المحرّك للعضلات هو النفس والروح[٢].

المقدّمة الثانية: علّيّة الشوق المحرّك نحو الإرادة[٣]:

إنّ الشوق المؤكّد بأعلى مرتبة التأكيد المحرّك للعضلات نحو الفعل المطلوب هل هو علّة تامّة لصدور الفعل بحيث لا يكون بينه وبين صدور الفعل توسّط شي آخر، أو لا يكون علّة تامّة له؟ فبعد تحقّق هذا الشوق

---

(١) الكافي ١: ١١٠، ح٤.

(٢) دراسات في علم الأُصول ١: ١٦٢ ـ ١٦٣. وقد تقدّم بعض الكلام عن الإرادة ومعناها في بحث الطلب والإرادة، فراجع كما أنّه سيأتي شطر من الكلام عن ذلك في الوجه الثاني من وجوه الاستدلال على الجبر.

(٣) هذا البحث عقلي كلامي تبتني عليه مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين. (مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٥٣. مصابيح الأصول: ١٨١).

المؤكّد له أن يفعل وأن لا يفعل، وله الاختيار فيهما، أي له طلب الخير والأخذ بما يراه خيراً من الفعل والترك، والشوق المذكور لا يكون اختيارياً وإلّا لزم كونه مسبوقاً بارادة أُخرى، فيلزم الدور أو التسلسل، بل هو أمر فطري ناشئ من ملائمة الطبع المكوّنة بأمر من الله بحسب ما اقتضته الحكمة والمصلحة[1].

[وبعبارة أُخرى:] هل الإرادة المفسّرة بالشوق المؤكّد علّة تامّة في إيجاد الفعل بعدها، أو هناك واسطة بينها وبين الفعل تسمّى بالإختيار[2] أو الطلب، بأن يشتاق الإنسان أولاً ثم يطلب فيقع الفعل خارجاً؟[3]

إختار الفلاسفة وجماعة من غيرهم ومنهم صاحب الكفاية ﷺ أنّ صدور الفعل مترتّب على الشوق المؤكّد ترتّب المعلول على علّته التامّة، فبعد تحقّق الشوق المذكور ليس له أن يفعل وأن لا يفعل، بداهة استحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة[4].

الجواب عن العلّيّة المزعومة

ويكفي في بطلان هذا القول الرجوع إلى الوجدان، فإنّ كلّ أحد إذا راجع وجدانه ـ حتّى الأشعري الجبري ـ يدرك أنّ حركته نحو شيء يشتاق إليه غاية الاشتياق ليست كحركة يد المرتعش أو كحركة النبض،

---

(١) مصباح الأُصول ج١ / القسم ١: ٢٦٠، ٢٥٣.

(٢) مصابيح الأُصول: ١٨١.

(٣) المصدر السابق: ١٨٦.

(٤) مصباح الأُصول ج١ / القسم ١: ٢٦١.

ويجد فرقاً واضحاً بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، وكذا الفرق بين حركة قدمي الماشي نحو مطلوب وحركة دمه فيعروقه وهكذا، وما تمكّن ولم يتمكّن أحد من إنكار الفرق المذكور، فإن إنكاره إنكار لأمر بديهي، كإنكار أنّ الواحد تنصّف الاثنين.

فالوجدان الضروري قاضٍ بأنّ الشوق المؤكّد لا يخرج الفعل عن تحت سلطان الفاعل فله أن يفعل وأن لا يفعل، بل قد يفعل فعلاً بلا شوق إليه بل مع الكراهة عنه كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين في الأُمور التكوينية، كما إذا دار الأمر بين قطع اليد وهلاك النفس فهو يقطع يده مع عدم الشوق إليه، وكما إذا سقط أحد من شاهق ودار أمره بين أن يقع على ولده الأكبر الموجب لهلاكه وبين أن يقع على ولده الأصغر، فيختار سقوطه على الأصغر مثلاً لشدّة علاقته بالأكبر، ومن الضروري أنّ اختيار السقوط على الأصغر لا يكون مترتّباً على الشوق إلى هلاكه بل يختاره مع شدّة الكراهة [له]، فيتخلّف الفعل عن الشوق المؤكّد وجوداً وعدماً بحكم الوجدان الضروري، فكيف يكون الشوق المؤكّد علّة تامّة له؟[1].

[وببيان أكثر تفصيلاً نقول:] إنّ الإرادة بمعنى الاشتياق إلى الفعل ليست بعلّة تامّة في إيجاد الفعل، بل هناك واسطة بينهما تسمّى بالإختيار أو الطلب.

بيان ذلك: أنّ الشوق المؤكّد أمر نفسي يحصل من ملائمة الطبع لشيء

---

(١) المصدر السابق: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

وعدم ملائمته لآخر، وهو أمر غير اختياري بالضرورة، وهذا الشوق ليس بعلّة تامّة بالاضافة إلى الأفعال الخارجيّة؛ لأنّنا نرى بالوجدان أنّ هناك ما يتخلّل بين سائر أفعالنا وحصول الشوق بأعلى مراتبه، وذلك الوسيط هو الطلب أو الاختيار الذي معناه طلب الخير؛ لأنّ الاختيار مأخوذ من الإفتعال، وقد أُخذ فيه الطلب، ومعناه إعمال القدرة في تحصيل الفعل أو الترك، بمعنى أنّ المكلّف يختار إيجاد الفعل أو عدمه حسب ما يلائمه بعد أن رزقه الله تعالى قوّة كافية لذلك.

وبديهي أنّ الاختيار بهذا المعنى فعل من أفعال النفس، والشوق صفة من صفاتها كالعلم والشجاعة، كما وإنّنا بالوجدان نرى فرقاً بين حركة المرتعش وحركة الأصابع، ولو كان الشوق علّة تامّة في الفعل لما جاز تخلّف المعلول عنها، والوجدان حاكم بجواز تخلّفه، فهذا يكشف عن وجود واسطة بينهما تدعى بالإختيار، التي هي عبارة عن إعمال القدرة في الفعل أو الترك.

أمّا الفلاسفة وغيرهم من الأُصوليين ـ كصاحب الكفاية ﷺ ـ فقد ذهبوا[كما أسلفنا] إلى الأوّل، وادّعوا أنّ الشوق المؤكّد هو علّة تامّة في تحقّق الفعل خارجاً بحيث لا يتخلّف الفعل عنه أصلاً، واعتبروا ذلك غير منافٍ للإختيار؛ لأنّ معنى اختياريّة الفعل سبقه بالإرادة التي هي عبارة عن الشوق المؤكّد، أمّا نفس الإرادة فليست باختياريّة؛ لعدم سبقها بالإرادة، وإلّا لدار أو تسلسل، فالإنسان يفعل بالإختيار لسبق عمله

بالإرادة، وان كانت الإرادة غير اختياريّة[١].

استدلال الأشاعرة على الجبر في الأفعال:

ثم إنّهم استدلّوا على مطلبهم بوجهين:

أحدهما: عقلي.

ثانيهما: استظهار من ظواهر الكتاب، كقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٢]، وأفعال العباد شيء، فهو خالقها، وغير ذلك ممّا دلّ على نفي الشرك[٣].

ألف ـ الوجه العقلي:

واستدلّ له بعدّة وجوه:

الوجه الأول: ما إليكم نصّه: «لو كان العبد موجداً لأفعاله بالإختيار والإستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها واللّازم باطل، وأمّا الشرطيّة ـ أي الملازمة ـ فلأنّ الأزيد والأنقص ممّا أتى به ممكن؛ إذ كلّ فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان، فوقوع ذلك المعيّن منه دونهما لأجل القصد إليه بخصوصه، والاختيار المتعلّق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البداهة، فتفاصيل الأفعال الصادرة

---

(١) مصابيح الأُصول: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) الفرقان: ٢..

(٣) دراسات في علم الأُصول ١: ١٥٧.

عنه باختياره لابدّ أن تكون مقصودة معلومة، وأمّا بطلان اللّازم فلأنّ النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب إلى جنب آخر، ولا يشعر بكمّية ذلك الفعل وكيفيّته».

والجواب عنه: أنّ دخل العلم والالتفات في صدور الفعل عن الفاعل بالإختيار أمر لايعتريه شك ولم يختلف فيه اثنان، وبدون ذلك لايكون اختياريّاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ العلم المعتبر في ذلك إنّما هو العلم بعنوان الفعل والالتفات إليه حين صدوره بأن يعلم الإنسان أنّ ما يصدر منه في الخارج ينطبق عليه عنوان شرب الماء مثلاً أو الصلاة أو الصوم أو الحج أو قراءة القرآن أو السفر إلى بلد أو التكلّم أو ما شابه ذلك، ومن الواضح أنّه لا يعتبر في صدور هذه الأفعال بالاختيار أزيد من ذلك، فإذا علم الإنسان بالصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط وأتى بها كذلك فقد صدرت منه بالإختيار وإن كان لا يعلم حقيقة أجزائها ودخولها تحت أيّة مقولة من المقولات.

فالنتيجة أنّ ملاك صدور الفعل بالإختيار هو سبقه بالإلتفات والتصوّر على نحو الاجمال في مقابل صدوره غفلة وسهواً.

وبعد ذلك نقول: إن أراد الأشعري من العلم بتفاصيل الأفعال العلم بكنهها وحقيقتها الموضوعية، فيردّه:

أوّلاً: أنّ ذلك لا يتيسّر لغير علّام الغيوب، فإنّ حقائق الأشياء بكافة أنواعها وأشكالها مستورة عنّا، ولا طريق لنا إليها؛ لأنّ افكارنا لا تملك

قوة إدراكها والوصول إلى واقعها ومغزاها.

وثانياً: أنّ هذا العلم لا يكون ملاكاً لاتّصاف الفعل بالإختيار كما عرفت، وإن أراد منه العلم بما يوجب تمييز الأفعال بعضها عن بعضها الآخر كأن يعلم بأنّ ما يفعله خارجاً ويأتي به شرب ماء مثلاً لا شرب خلّ، وهكذا.

وإن لم يعلم كنهه وحقيقته فهو صحيح كما مرّ، إلّا أنّ اللّازم على هذا ليس بباطل، لفرض أنّ كلّ فاعل مختار يعلم أفعاله في إطار عناوينها الخاصّة.

وإن أراد منه العلم بحدّها التام المشهوري أو برسمها التام أو الناقص فيرد عليه:

أولاً: أنّ ذلك العلم لايتيسّر لأغلب الناس، بداهة أنّ العامي لا يعرف جنس الأشياء ولا فصلها ولا خواصها حتّى يعرف حدّها التام أو الناقص أو رسمها التام أو الناقص.

وثانياً: قد سبق أنّ هذا العلم لا يكون مناطاً لصدور الفعل بالإختيار.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره لبيان بطلان اللّازم ـ من أنّ النائم، وكذا الساهي قد يفعله باختياره ـ غريب جدّاً، بداهة أنّ ما يصدر منهما من الحركة كالتقلّب من جنب إلى جنب آخر ونحو ذلك غير اختياري، ولذا لا يستحقّان عليه المدح والذم والعقاب والثواب، وقد تقدّم أنّ الإلتفات إلى الفعل على نحو الاجمال ركيزة أساسية لإختياريتّه، وبدونه لا يعقل صدوره بالإختيار.

[الوجه] الثاني: ما إليك نصّه: «أنّ العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلابدّ أن يتمكّن من فعله وتركه، وإلّا لم يكن قادراً عليه مستقلّاً فيه، وأن يتوقّف ترجيح فعله على تركه على مرجّح؛ إذ لو لم يتوقّف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتّفاقيّاً لااختيارياً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، فينسد باب اثبات الصانع، وذلك المرجّح لا يكون من العبد باختياره، وإلّا لزم التسلسل؛ لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجّح عنه ويكون الفعل عنده ـ أي عند ذلك المرجّح واجباً، أي واجب الصدور عنه ـ بحيث يمتنع تخلّفه عنه، وإلّا لم يكن الموجود ـ أي ذلك المرجّح المفروض ـ تمام المرجّح؛ لأنّه إذا لم يجب منه الفعل حينئذٍ جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم أُخرى مع وجود ذلك المرجّح فيهما، فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجّح لما عرفت، فلا يكون ما فرضناه مرجّحاً تامّاً، هذا خلف. وإذا كان الفعل مع المرجّح الذي ليس منه واجب الصدور عنه، فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه»[1].

[وتقريبه بعبارة أُخرى:] إنّ نسبة الفعل والترك في كلّ فعل اختياري إلى الفاعل يكون على حدّ سواء؛ لأنّ المفروض أنّ الفعل ممكن فلابّد في تحقّق أحد طرفيه من ثبوت مرجّح لذلك، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح، فإن ثبت مرجّح لأحد الطرفين وأوجب تحقّقه، فقد خرج إلى حدّ

---

(١) المحاضرات ٢: ٤٤ ـ ٤٦.

الوجوب فيجب تحققّه، وهذا هو المطلوب، وإلّا فهو باقٍ على حدّ الإمكان وداخلاً تحت قدرة الفاعل، ولابدّ في تحقّق أحد طرفي الممكن من مرجّح، فإن كان ذلك المرجّح الثاني أيضاً موجباً فقد ثبت المطلوب، وإلّا فالفعل باقٍ على إمكانه إلى أن يتسلسل أو يتحقّق مرجّح موجب[1].

[ثمّ إنّ النصّ المذكور] يتضمّن عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ العبد لو كان مستقلّاً في فعله ومختاراً فلازمه أن يكون متمكّناً من تركه وفعله.

الثانية: أنّ ترجيح وجود الفعل على عدمه في الخارج يتوقّف على وجود مرجّح؛ إذ لو وجد بدونه لكان اتّفاقيّاً لا اختياريّاً.

الثالثة: أنّ وقوع أحد الجائزين (الوجود والعدم) في الخارج لو كان ممكناً من دون وجود مرجّح وسبب لانسدّ باب إثبات الصانع، ولأمكن وجود العالم بلا سبب وعلّة.

الرابعة: أنّ المرجّح لايمكن أن يكون تحت اختيار العبد، وإلّا لزم التسلسل.

الخامسة: أنّ وجود الفعل واجب عند تحقق المرجّح.

ولنأخذ بالمناقشة في هذه النقاط:

أما النقطة الأُولى: فالصحيح ـ على ما سيأتي بيانه بشكل واضح ـ أن يقال: إنّ ملاك صدور الفعل عن الإنسان بالإختيار هو أن يكون بإعمال القدرة والسلطنة، ويعبّر عن هذا المعنى بقوله: له أن يفعل وله أن لا يفعل،

---

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٦٠.

ولا ينافي ذلك ما سنحقّقه إن شاء الله تعالى في المبحث الآتـي ـ وهـو بحث الأمر بين الأمرين ـ أنّ العبد لا يستقل في فعله تـمام الاسـتقلال، حيث إنّ كافة مبادئ الأفعال كالحياة والقدرة والعلم والاختيار مفاضة من الله تعالى آناً فآناً، وخارجة عن اختياره بحيث لو انقطعت الافاضة آناً ما لانتفت تلك المبادئ بأسرها.

وعلى هذا الضوء فإن أُريد من استقلال العبد استقلاله من كافة النواحي فهو باطل، لاما هو لازمه، فإنّه صحيح على تقدير ثبوته، وإن أُريد منه استقلاله في فرض تحقّق تلك المبادئ وإفاضتها فهو صحيح، وكذا لازمه، وعلى كلا التقديرين فالتالي صادق.

وأمّا النقطة الثانية: فهي خاطئة جداً، وذلك لأنّها ترتكز على ركيزة لا واقع لها، وهي استحالة ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجـود مرجّح، والسبب في ذلك أنّ المحال إنّما هو وجود الفـعل فـي الخـارج بلا سبب وفاعل، وأمّا صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون وجود مرجّح له فليس بمحال؛ لما عرفت من أنّ وجوده خارجـاً يـدور مـدار اختياره وإعمال قدرته من دون توقّفه على شيءٍ آخر كوجود المرجّح أو نحوه. نعم، بدونه يكون لغواً وعبثاً.

وقد تحصّل من ذلك أنّه لا دخل لوجود المرجّح فـي إمكـان الفـعل أصلاً، ولا صلة لأحدهما بالآخر، على أنّ وجود المرجّح لاختيار طبيعي الفعل كافٍ وإن كانت أفراده متساوية من دون أن يكون لبعضها مـرجّـح بالإضافة إلى بعضها الآخر، ولا يلزم وجوده في كلّ فعل شخصي اختاره

المكلّف.

ودعوى أنّ الاختيار هو المرجّح في فرض التساوي ساقطة بأنّ الاختيار لايمكن أن يكون مرجّحاً؛ لوضوح أنّ المرجّح ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساويين أو افراد متساوية، فلا يعقل أن يكون هو المرجّح، على أنّه لو كان مرجّحاً لم يبق موضوع لما ذكر من أن ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقّف على وجود مرجّح؛ لفرض أنّه موجود وهو الاختيار. ومن هنا يظهر بطلان ما ذكر من أنّ الفعل الصادر من دون وجود مرجّح اتّفاقي لا اختياري.

وأمّا النقطة الثالثة: فقد ظهر فسادها ممّا أشرنا إليه في النقطة الثانية من أنّ المحال إنّما هو وجود الفعل بلا سبب وفاعل، لا وجوده بدون وجود مرجّح. وقد وقع الخلط في كلامه بين هذين الأمرين، وذلك لأنّ ما يوجب سدّ باب إثبات الصانع إنّما هو وجود الممكن بدونه، حيث قد برهن في موطنه استحالة ترجّح الممكن ووجوده من دون سبب وفاعل؛ لأنّ حاجة الممكن إليه داخلة في كمون ذاته وواقع مغزاه؛ لفرض أنّه عين الفقر والحاجة لا ذات له[1] فلا يمكن تحقّقه ووجوده بدونه. وأمّا وجوده بدون وجود مرجّح ـ كما هو محلّ الكلام ـ فلا محذور فيه أصلاً.

وأمّا النقطة الرابعة: فقد عرفت أنّ الفعل الاختياري لا يتوقّف على وجود مرجّح له، وعلى تقدير توقّفه عليه وافتراضه فلا يلزم أن يكون اختياريّاً دائماً؛ لوضوح أنّ المرجّح قد يكون اختياريّاً وقد لا يكون

---

(١) في الأصل زيادة: «الفقر والحاجة».

اختيارياً، وعلىٰ تقدير أن يكون اختياريّاً فلا يلزم التسلسل، وذلك لأنّ الفعل في وجوده يحتاج إلىٰ وجود مرجّح، وأمّا المرجّح فلا يحتاج في وجوده إلى مرجّح آخر، بل هو ذاتي له، فلا يحتاج إلى سبب، كما هو ظاهر.

وأمّا النقطة الخامسة: فيظهر خطؤها ممّا ذكرناه من أنّه لا دخل للمرجّح في صدور الفعل بالإختيار، فيمكن صدوره عن إختيار مع عدم وجود المرجّح له أصلاً، كما أنّه يظهر بذلك أنّ وجوده لا يوجب وجوب صدور الفعل وضرورة وجوده في الخارج، وذلك لأنّ الفعل الاختياري ما يصدر بالاختيار وإعمال القدرة، سواء أكان هناك مرجّح أم لم يكن، بداهة أنّ المرجّح مهما كان نوعه لا يوجب خروج الفعل عن الاختيار، ولو كان ذلك المرجّح هو الإرادة؛ لما سنشير إليه إن شاء الله تعالى من أنّ الإرادة مهما بلغت ذروتها من القوّة والشدّة لا توجب سلب الاختيار عن الإنسان[1].

[وكيف كان] هذه الشبهة أيضاً موهونة بعد التأمّل، فنقول: ـ نحن لا شغل لنا بالألفاظ والاصطلاحات، بداهة أنّ نزاع الجبر والتفويض غير مبني على وضع لفظ الإرادة ونظائره، بل نريد أن نتأمّل الواقع ونرى ما يتحقّق في أنفسنا وجداناً عند صدور الفعل عنّا ـ لا شبهة في أنّه:

أوّلاً: لابدّ لنا من ملاحظة الفعل وتصوّره، ثم بعد ذلك لابدّ من إدراك كون الفعل والترك ملائماً لإحدى قوانا الظاهرية أو الباطنية، وربّما

---

(١) المحاضرات ٢: ٤٦ـ ٤٩.

يعبّرون عنه بالتصديق بالفائدة، ثمّ إدراك ما يترتّب عليه من المفسدة ودفعها أو توطين النفس عليها، ثمّ نشتاقه ونميل إليه، وبعد ذلك نرى أنّ لنا قدرة على الفعل وعلى الترك، وبعد ذلك ليس إلّا إعمال القدرة فتحريك العضلات من دون أن يكون هناك مرجّح إلى كونه ملائماً للطبع، ونِعم ما عبّروا عن إعمال القدرة بالإختيار أي طلب الخير والملائم للطبع، فلو كان هناك مرجّح موجب لم يكن مجال للاختيار أصلاً، ولا ملزم للالتزام بوجوب المرجّح الملزم غير الملائمة للطبع أصلاً.

وما قيل: من استحالة الترجيح بلا مرجّح[1] فليس معناه إلّا توقّف كلّ فعل على فاعل، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَالِقُونَ﴾[2]، ولذا نرى بالوجدان أنّا إذا وصلنا في سيرنا إلى طريقين في أحدهما سبع يفترس من ذهب إليه، وفي الآخر رجل يقوم بشؤون المسافرين، فمن جهة ملاءمة الثاني لطبعنا وحبّنا لحياتنا نسير فيه، ولكن مع ذلك لنا القدرة في الذهاب من الطريق الآخر، وتكون قدرتنا بالنسبة إلى السير من الطريق الثاني كالقدرة على أن نسير في الطريق الأول، وهذا ظاهر واضح.

وبالجملة، نرى بالوجدان أنّا نفرّق بين حركة نبضنا مثلاً، وتحريك اصبعنا بالاختيار، والأول يتحقّق ولو لم نكن ملتفتين إليه وشاعرين به بخلاف الثاني، فإنّه لابدّ في تحقّقه أولاً من الالتفات إليه، ولذا ربّما يموت

(١) سوف يأتي مزيد بيان لهذه المقولة بعد قليل، فانتظر.

(٢) الطور: ٣٥.

الإنسان جوعاً أو عطشاً مع وجود الطعام والشراب عنده؛ لعدم التفاته إليهما.

وثانياً: إلى ملائمته لإحدى القوى وإلى عدم مزاحمته بما ينافي النفس من الجهات الأُخر، فيشتاقه ويميل إليه، ثمّ بعد ذلك يبني على فعله أو على تركه بسبب ملائمة ذلك لإحدى قواه، ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد من الإرادة أوالمشيئة أو الاختيار، فيقال: أردت ففعلت، وفي الفارسية يقال: (خواستم پس كردم)، وربّما يكون البناء متعلّقاً بأمر حالي كما قد يتعلّق بأمر استقبالي فيقال: أُريد زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة، أي أنا بانٍ على ذلك ومتهيّء له في نفسي، وربّما يعبّر عنه بعقد القلب.

ثمّ إنّ المراد من الإرادة المستندة إلى غير ذوي الشعور، كما في قوله تعالى، ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[1]، هو أيضاً البناء والتهيّؤ، غايته أنّ التهيّؤ هناك يكون طبعيّاً، فإنّ كلّ ثقيل يميل إلى الأرض طبعاً لو لم يكن له مانع، وفي الفعل الاختياري البناء اختياري، وهذا هو المراد من القصد والجزم والعزم ونحو ذلك من العبارات، والإحاطة بجميع مزايا لغات هذه الكلمات غير ميسور لنا، وما ذكرناه هو الذي نراه في أنفسنا، ثمّ بعد ذلك تعمل النفس قدرتها في ايجاد الفعل خارجاً، ويكون المرجّح لذلك مجرّد ملاءمة ما اختارته مع بعض قواها، وليس في نفسنا وراء ذلك شيء أصلاً، وكأنّ توهّم الأشعري ناشيء من مغالطة واضحة، وهي الخلط بين مرجّح الوجود ومرجّح الايجاد، فمرجّح الوجود لابدّ وأن يكون موجباً،

---

(١) الكهف: ٧٧.

ويستحيل صدور الفعل من غير فاعل، وهذا بخلاف مرجّح الإيجاد فإنّ أدنى مرجّح يكفي في ترجيح الفاعل الفعل على الترك أو العكس وهو الملائمة للطبع، ولذا لو سئل الفاعل عن سبب فعله يقول فعلته لكونه مواقفاً لميلي وشهوتي، فلا نعني بالفعل الاختياري إلّا الفعل المسبوق بالعلم أو القدرة، وليس في مقدّماته سوى الالتفات وادراك ملائمته للطبع والبناء، ثمّ إعمال القدرة وهو الفعل أو الترك...[1].

ثمّ لا يخفى أنّ المشتاق إليه حقيقة وما هو المقصود واقعاً إنّما هو الفعل الجوارحي، وأمّا قصده والعزم أو الجزم والبناء عليه وغير ذلك من الأفعال الجوانحيّة فليست مقصودة بالإستقلال، وإنّما هي أُمور آلية نظير الواجب النفسي أو الغيري، ولذا كثيراً ما تكون مغفولاً عنها، فنريد أن ندّعي أنّ الفعل الجوارحي الاختياري ما يكون مسبوقاً بالعلم والقدرة، وهذا هو الميزان في الاختياريّة وغيرها[2].

[الوجه الثالث، ويمكن تقريره بنحوين:]

[النحو الأوّل: استدل] الأشاعرة القائلين بالجبر وعدم الاختيار للعبد [على ذلك] بأنّ الفعل الصادر من المبدأ ممكن بالضرورة، فإن وجدت علّته فهو ضروري الوجود؛ لاستحالة تخلّف العلّة عن معلولها، وإلّا فهو ضروري العدم؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علّة.

---

(١) انظر المقدّمة الأُولى من هذا البحث، فقد تقدّم هناك شطر من الحديث عن معنى الإرادة والاختيار، فراجع.

(٢) دراسات في علم الأُصول ١: ١٦٠ ـ ١٦٢، ١٦٣.

فأجاب أهل الحق عن استدلالهم: بأنّ اختيار العبد بما أنّه هو جزء أخير من علّة وجود الفعل، فوجوبه وامتناعه الناشئان عن اختيار العبد للفعل أو الترك لا ينافي كون الفعل اختيارياً، بل يؤكّده، [وهذا ما يعبّر عنه بأنّ الامتناع بالإختيار لا ينافي الاختيار] والمراد من الامتناع في هذا المقام هو الامتناع بالغير[١].

[النحو الثاني:] هو أنّ كلّ فعل ما لم يجب لم يوجد، استناداً إلى القاعدة المسلّمة: «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»[٢]، والفعل الخارجي حيث كان ممكناً احتاج إلى علّة في مقام الوجود. وعلّته الإرادة، وهي إمّا أن تنتهي إلى الذات والذاتي لا يعلّل، أو إلى الإرادة الأزلية، وكلاهما غير إختياريين[٣].

[وبعبارة أُخرىٰ: القاعدة المذكورة] قاعدة عقليّة معروفة... [لأجلها] التزموا بأنّ الفعل ما لم يتجاوز حدّ الإمكان بوجود علّته التامّة لم يوجد، وإذا تحقّقت علّته التامّة يصير واجباً وضروريّاً، فيوجد لا محالة.

وحيث إنّهم لم يجدوا في الصفات النفسانية ما يصلح لأن يكون علّة

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢١٩.

(٢) هذه القاعدة مبنية على تسليم مقدّمتين:

الأُولى: أنّ الإرادة في أيّة مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة أُخرى لا تكون علّة تامّة للفعل ولا توجب خروجه عن تحت سلطان الإنسان واختياره.

الثانية: أنّ الإرادة علّة تامّة للفعل، إلّا أنّ من الواضح جداً أنّ العلّة غير منحصرة بها بل لها علّة أُخرى، وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس. (المحاضرات ٢: ٥٦).

(٣) مصابيح الأُصول: ١٩١.

للفعل غير الإرادة المفسّرة بالشوق المؤكّد، فالتزموا بترتّب الفعل عليها ترتّب المعلول على العلّة التامّة[١].

[ويمكن الجواب عن القاعدة بتقريبين:]

[التقريب الأول:]

[ومجمل القول فيه] أنّ القاعدة المذكورة مختصّة بالمعاليل الطبيعية ولا تنطبق على الأفعال الاختياريّة، والوجه في ذلك أنّ القاعدة المذكورة مبتنية على مسألة السنخية والتناسب التي هي الأساس للعلّية، ولذا كان وجود المعلول مرتبة نازلة من وجود العلّة.

وإن شئت قلت: أنّه متولّد منها ومستخرج من صميم ذاتها كالحرارة المتولّدة من النار، فبطبيعة الحال يصير وجود المعلول ضروريّاً عند وجود علّته، ويكون معدوماً عند عدمها. وهذا بخلاف الأفعال الاختياريّة. لأنّها غير مستندة إلى مبدء السنخيّة؛ لأنّها لا تتولّد من صميم ذات الفاعل، ولا تخرج من كمون وجوده، لتكون مرتبة نازلة من وجوده، بل هي مباتنة له ذاتاً ووجوداً وتصدر منه بالاختيار وإعمال القدرة، وليس هناك حتم ووجوب، فله أن يفعل وأن لا يفعل، فالأفعال الاختياريّة تحتاج في تحقّقها إلى الفاعل وإعمال قدرته لا إلى العلّة التامّة.

وتدلّ على ما ذكرناه الآيات الشريفة القرآنيّة، منها قوله تعالى: ﴿أَمْ

---

(١) مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٦٢.

خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَالِقُونَ﴾[١]، فيشير عزّ من قائل إلى احتياج الفعل إلى الفاعل والخالق، والفاعل لهذه الأفعال هو الإنسان، فيفعلها باختياره وإعمال قدرته من دون أن تكون هناك عليّة تامّة.

وإن أبيت إلّا عن العلّة التامّة فنقول: إنّ العلّة التامّة للفعل إنّما هي إعمال القدرة بتحريك العضلات نحو العمل، فيتحقّق الفعل به لا محالة، والفعل بذلك وإن صار ضروريّاً وواجباً إلّا أنّه حيث كان إعمال القدرة الذي هو العلّة التامّة له اختياريّاً، فلا ينافي الاختيار، فيكون الفعل ضروريّاً بشرط الاختيار، ومن الواضح أنّ الضرورة بشرط الاختيار لا تنافي الاختيار بل تؤكّده[٢].

[وأما تفصيل الكلام فيه فهو:] أنّ كلّ ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علّته يستحيل تحقّقه ووجوده في الخارج، ومن هنا يقولون أن كلّ ممكن محفوف بوجوبين:

وجوب سابق: وهو الوجوب في مرتبة وجود علته.

ووجوب لاحق: وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً.

ولنبحث هنا عن أمرين:

الأول: عن الفرق الأساسي بين المعاليل الطبيعية والأفعال الاختياريّة.

الثاني: عدم جريان القاعدة المذكورة في الأفعال الاختياريّة.

أمّا الأمر الأول ـ فقد سبق بشكل اجمالي أنّ الأفعال الاراديّة تمتاز

---

(١) الطور: ٣٥.

(٢) مصباح الأصول ج ١/ القسم ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

[إلىٰ نظام خاص وإطار معيّن][1] أودعه الله تعالى في كمون ذاتها، ويستحيل أن تتخلّف عنه، ولذا لايعقل جعل نظام لها من الخارج؛ لعدم خضوعها له واستحالة تخلّفها عن نظمه الطبيعية. وهذا برهان قطعي على أنّ السلسلة الأولى سلسلة اختياريّة، فأمرها وجوداً وعدماً بيد فاعلها دون السلسلة الثانية، فإنّها مقهورة ومجبورة في سيرها على طبق نظمها الطبيعية الموضوعة في صميم ذاتها وكمون واقعها.

لحدّ الآن قد تبيّن افتراق السلسلة الأولى عن السلسلة الثانية بنقطة موضوعية، فلو كانت السلسلة الأُولى كالسلسلة الثانية مقهورة ومجبورة في سيرها الوجودي لم يمكن الفرق بينهما.

وأمّا الأمر الثاني: فالقاعدة المذكورة وإن كانت تامّة في الجملة إلّا أنّه لاصلة لها بالأفعال الاختياريّة، والسبب في ذلك أنّ هذه القاعدة ترتكز على مسألة التناسب والسنخيّة التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلّيّة، فإنّ وجود المعلول ـ كما تقدّم ـ مرتبة نازلة من وجود العلّة، وليس شيئاً أجنبيّاً عنه، وعلى هذا فبطبيعة الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضروريّاً في مرتبة وجود العلّة، لفرض أنّه متولّد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معنى احتفاف وجوده بضرورة سابقة، ومن الطبيعي أنّه لا يمكن تفسير الضرورة في القاعدة المذكورة على ضوء مبدأ العلّية إلّا في المعاليل الطبيعية، ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الاختياريّة أصلاً، وذلك لأنّ الأفعال الاختياريّة سواء أكانت معلولة

---

(١) في الأصل: «تخضع نظاماً خاصاً وإطاراً معيّناً الذي أودعه».

عن المعاليل الطبيعية بنقطة واحدة، وهي أنّها تحتاج في وجودها إلى فاعل، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[1] فأثبت عزّ من قائل بذلك احتياج الفعل إلى فاعل وخالق وبدونه محال، والفاعل لهذه الأفعال هو نفس الإنسان، فإنّها تصدر منها بالاختيار وإعمال القدرة والسلطنة، وليس في إطارها حتم ووجوب، فلها أن تشاء وتعمل، ولها أن لاتشاء ولا تعمل، فهذه المشيئة والسلطنة لا تتوقّف على شيء آخر كالارادة ونحوها، بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث إنّ الله تعالى خلق النفس كذلك. وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية، فإنّها تحتاج في وجودها إلى علل طبيعية تعاصرها وتؤثّر فيها على ضوء مبدأ السنخيّة في إطار الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار.

وإن شئت فقل: إنّ الفعل الاختياري حيث كان يخضع لاختيار الإنسان ومشيئته فلا يعقل وجود نظام له كامن في صميم ذاته، ليكون سيره ووجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلّفه عنه، والوجه في هذا واضح: وهو أنّ مشيئة الإنسان تختلف باختلاف افراده كما تختلف باختلاف حالاته النفسية ودواعيه الداخليّة والخارجيّة، فلهذا السبب جعل لها نظم وقوانين خاصة، ليكون سيرها الوجودي تحت إطار هذه النظم، وهذا بخلاف سلسلة المعاليل الطبيعية، فإنّها تخضع في سيرها الوجودي

---

(١) الطور: ٣٥.

للإرادة أم كانت معلولة لإعمال القدرة والسلطنة، فلا يستند صدورها إلى مبدأ السنخية، بداهة أنّها لا تتولّد من كمون ذات علتها وفاعلها، ولا تخرج من واقع وجوده وصميم ذاته لتكون من شؤونه ومراتبه، بل هي مباينة له ذاتاً ووجوداً، وعلى هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضرورة السابقة، فإنّ معنى هذا ـ كما عرفت ـ وجود المعلول في مرتبة وجود علّته، وهذا لايعقل إلّا في المعاليل الطبيعية، ومن هنا يظهر أنّنا لو قلنا بأنّ الإرادة علّة تامّة لها فمع ذلك لاصلة لها بالقاعدة المزبورة، لوضوح أنّه لا معنى لوجوب وجودها في مرتبة وجود الإرادة، ثمّ خروجها من تلك المرتبة إلى مرتبتها الخاصة.

وعلى الجملة، فإذا كانت العلّة مباينة للمعلول وجوداً ولم تكن بينهما علاقة السنخية فبطبيعة الحال لا يتصوّر هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علّته، فإذن ليس هنا إلّا وجوده بعد وجودها من دون ضرورة سابقة، ومردّ هذا بالتحليل العلمي إلى عدم قابلية الإرادة للعلّيّة، وقد تحصّل من ذلك أنّ الفعل في وجوده يحتاج إلى فاعلٍ ما، ويصدر منه باختياره وإعمال قدرته، ولا تأثير للإرادة فيه بنحو العلّة التامّة. نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء.

فالنتيجة: أنّه لا مجال للقاعدة المتقدّمة في إطار سلسلة الأفعال الاختياريّة فتختص بسلسلة المعاليل الطبيعية[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ٥٧ ـ ٥٩.

[التقريب الثاني:]

إنّ القاعدة المذكورة [كما تقدّم] تتم في الممكنات التي هي خارجة عن إختيار الإنسان كإحراق النار، فيحتاج وجودها إلى المؤثّر، والشيء ما لم يجب لم يوجد، أمّا بالنسبة إلى الأفعال الاختياريّة التي تقع تحت قدرة الإنسان فهي لاتحتاج في وجودها إلى أن تصل إلى حدّ الوجوب بل هي تتوقّف على فاعل؛ لأنّ الفعل الاختياري بلا فاعل محال، وقد اشار تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَالِقُونَ﴾[١] فأثبت سبحانه وتعالى احتياج العمل إلى فاعل وخالق.

أمّا الفاعل في المقام لهذه الأفعال فهي النفس فإنّها تعمل قدرتها وتسعى نحو الشيء فلها أن تشاء ولها أن لاتشاء فلا تعمل القدرة فيه، وإعمال القدرة لا يتوقّف على إرادة وشوق لتكون الإرادة علّة لذلك، لأنّك عرفت أنّ النفس هي الفاعل بالإختيار، فالشخص بنفسه فاعل للإختيار. نعم، إختيار النفس لهذا الفعل الخارجي يفتقر إلى مرجّحات غالباً تقتضي ذلك، والغالب في مرجّح الفعل نفس الشوق وقد يكون غيره.

وإنّما قلنا باحتياجه إلى المرجّحات غالباً إخراجاً له عن اللّغوية لا أخذاً بدعوى من يقول بقبح الترجيح بلا مرجّح؛ لما عرفت في مبحث الوضع من عدم قبح الترجيح بلا مرجّح بل قد يكون متعيّناً أحياناً، كما لو تعلّق غرض شخص بإيجاد فرد من افراد الطبيعي وكانت الأفراد متساوية، كما إذا كان ظمآناً وكانت لديه كؤوس ماءٍ متعدّدة متساوية من جميع

---

(١) الطور: ٣٥.

الجهات، أفتراه يترك الجميع ويموت ظماً خوفاً من لزوم الترجيح بلا مرجّح[1].

والخلاصة: إنّ الإنسان إذا حصل له شوق مؤكّد في نفسه نحو فعل من جهة ملاءمة الطبع لذلك يعمل قدرته في سبيل تحصيله فيوجد الفعل بلا قهر عليه، وهذا أمر وجداني، مثلاً لو تردّد الشخص بين طريقين، أحدهما على يمينه وفيه ما تشهيه نفسه، وثانيهما على يساره، وفيه ما ينفر عنه طبعه لعدم ملائمته له، فلا ريب أنّنا نجده يتّخذ طريق اليمين مسلكاً له، ولكن ليس قهراً عليه بحسب إختياره وإرادته.

ولو توسّعنا في الأمر لأمكننا أن ننكر وجود شوق للإنسان في بعض الأحيان عندما يعمل قدرته نحو شيءٍ، وذلك كما لو أُجبر على قتل أو ضرب أحد ولديه إمّا الأكبر الذي لا يرتضي سلوكه، أو الأصغر الذي يرتضيه، فلا محالة أنّه يختار الأول محافظة على الأصغر مع أنّه غير

---

(١) «وبما ذكرناه يجاب عن شبهة الفخر الرازي [الآتية] بناءً على الهيئة القديمة من أنّ الأجرام السماويّة والكرة الأرضية لمّا كانت محاطة بأفلاك متعدّدة كالقمر وعطارد والزهرة، وكان وراء الجميع فلك الأفلاك المسمّى بالفلك الأطلس الذي ليس وراءه خلاء ولا ملاء، كان الترجيح بلا مرجّح محالاً، فلنا أن نقول: لماذا كان الجدي في جهة الشمال دون الجنوب، ولماذا كانت الشمس تطلع من المشرق وتغيب من المغرب؟ فليكن الأمر بالعكس، وما شاكل هذه من الإشكالات.

والصحيح أن يقال [كما سيأتي بعد قليل]: أنّ الترجيح بلا مرجّح غير قبيح، فإنّ الاحتياج حيث تعلّق بخلق أصل الكرة الأرضية، فخصوصياتها المعلومة لا تحتاج إلى مرجّح بعد أن كان الاحتياج متمحّضاً في أصل الطبيعة، فاختيار الفرد بهذه الكيفية وإن لم يشتمل على الخصوصية لا يلزم منه المحذور». (مصابيح الأصول: ١٩٣).

مشتاق إلى عمله بالاضافة إلى كلا الولدين حبّاً لهما وحنواً عليهما .

نعم، الغالب في أفعال الإنسان أن تكون مع الشوق والإرادة كما عرفت، وقد يكون المرجّح غيرها[١].

فتحصّل [كما ذكرنا] أنّ القول بأنّ الشوق المؤكّد علّة تامّة لصدور الفعل ـ بحيث يكون الشخص بعد تحقّقه مضطراً إلى الفعل ـ ممّا لا بأس به[٢].

شبهة اختياريّة الشوق:

توهّم أنّ إيجاد الشوق المذكور يمكن أن يكون اختياريّاً احياناً، كما إذا لم يكن لشخص شوق إلى تحصيل العلم مثلاً لكنّه يتأمّل في الآيات والروايات الدالّة على فضل العلم وما أُعّد لأهله من الأجر والثواب، مضافاً إلى أنّه كمال، واكتساب الكمال مرغوب في نفسه مع قطع النظر عن الأجر والثواب فيوجد له شوق مؤكّد إلى تحصيل العلم .

مدفوع بأنّا ننقل الكلام إلى التأمّل المذكور الموجب لحدوث الشوق فينتهي الأمر إلى ملائمة الطبع المجعولة في فطرته[٣].

---

(١) مصابيح الأُصول: ١٩١ ـ ١٩٣.

(٢) مصباح الأُصول ج ١/ القسم ١: ٢٦٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

وهمٌ ودفعٌ [آخر:]

أمّا الوهم: فهو أنّه لابدّ في الفعل العبادي أن يكون قربيّاً وصادراً عن إرادة، وهذا ينافي ما ذكر من أنّ الإرادة ليست بعلّة للفعل ولا تامّة التأثير فيه، بل العلّة التامّة وما يكون مؤثّراً في الفعل تمام التأثير هو الاختيار ليس إلّا، فكيف التوفيق؟

وأمّا الدفع: فهو أنّ لفظ الإرادة ـ كما مرّ غير مرّة ـ تارة يطلق ويراد منه الشوق المؤكّد الذي هو من صفات النفس، وأُخرى يطلق ويراد منه الاختيار والمشيئة، كما في جملة من الروايات، وكلام الأصحاب ناظر إليها بالمعنى الثاني لا الأوّل؛ حيث إنّ الشوق النفساني لا يكون علّة للإمساك من أوّل الفجر إلى الغروب، بل الشوق بخلافه.

ومن هنا يعلم أنّه لا يكون مرجّحاً له أيضاً، والمرجّح له هو الأمر الإلهي والداعي الرحماني والمحرّك المولوي، بل العلّة التامّة هو الاختيار، فالمراد من هذا الكلام أنّ الفعل لابدّ وأن يكون صادراً عن اختيارٍ وبداعٍ إلهي في مقابل القسري، وما يكون بداعٍ نفساني، فلا منافاة أصلاً[1].

في بيان الترجيح بلا مرجّح والترجّح بلامرجّح:

لمّا كانت قدرة العبد بالنسبة إلى الفعل والترك على حدّ سواء وإنّما المرجّح لأحدهما هو الشوق النفساني الذي هو الإرداة، فلا بأس بصرف عنان الكلام ـ وإن كان خارجاً عن المرام لكنّه لا يخلو عن مناسبة للمقام

(١) الهداية في الأصول ١: ٢١٦ ـ ٢١٧.

ـ إلى مجمل القول في الترجيح بلامرجّح والترجّح بلامرجّح.

فنقول: أمّا الترجّح بلامرجّح فمحال بالبداهة؛ ضرورة أنّ الموجود بلا موجد والمعلول بلا علّة مستحيل قطعاً، والترجّح بلا مرجّح ليس إلّا الوجود بلا موجد، وهو ينافي الإمكان الذي هو بالنسبة إلى الوجود والعدم ككفّتي الميزان، فلابّد في ترجّح أحد الجانبين على الآخر من مرجّح في البين بلا شبهة ولا ريب.

وأمّا الترجيح بلا مرجّح فليس بمحال لا في التكوينيّات ولا في التشريعيّات، وإنّما هو قبيح لا يصدر من العاقل الحكيم إن كان هناك مرجّح أو جامع؛ إذ العاقل لا يختار المرجوح على الراجح مع تساوي القدرة وعدم تفاوتها بالنسبة إليهما، والمولى الحكيم لا يكلّف عبده بالمعيّن من أحد الأمرين المتساويين من كلّ وجهٍ على وجهٍ، يعاقب عبده على ترك المأمور به والإتيان بالآخر فضلاً عن أن يكلّف بالمرجوح كذلك،بل العاقل يختار الراجح في التكوينيّات، والمولى الحكيم يكلّف بالجامع ـ إن كان ـ أو أحدهما ـ إن لم يكن ـ في صورة تساوي الأمرين، وبالراجح في صورة عدم التساوي في التشريعيّات.

وأمّا في غير التشريعيّات وعدم وجود المرجّح فمن الواضح عدم القبح أصلاً؛ ضرورة أنّ العطشان الذي عنده كوزان متساويان في ايفاء المصلحة بلا تفاوت بينهما لا يتأمّل ولا يملك نفسه عن الشرب حتّى يموت، نظراً إلى أنّ ترجيح أحد المتساويين قبيح، بل يختار أحدهما

ويشرب من أحدهما قطعاً، وهذا واضح جدّاً[١].

[في الاستدلال على عدم قبح الترجيح بلا مرجّح في الشخص بعد وجود المرجّح في النوع:]

ظهر بما ذكرناه ـ من عدم كون الأفعال الاختياريّة متعلّقة للإرادة الأزليّة، وأنّها تحتاج إلى الفاعل المختار فيفعل بارادته واختياره لما يراه من المصلحة ـ صحّة ما ذكره الفخر الرازي من الاستدلال على عدم قبح الترجيح بلا مرجّح في الشخص بعد وجود المرجّح في النوع[٢]، وأنّ المصلحة الإلهيّة اقتضت وجود الحركة في الأجرام السماويّة، لكن الترجيح بلا مرجّح كان قبيحاً، فما وجه حركة الشمس مثلاً وسيرها من المشرق إلى المغرب دون العكس مع عدم وجود المرجّح؟ [وهو] كلام متين في صورة الإشكال والاعتراض، لكنّه ناظر إلى أنّه لا يجوز للحكيم تفويت المصلحة مع عدم وجود المرجّح، وهذا ممّا لا يشوبه شكّ ولا ريب[٣].

[بيان ذلك أنّ] الأجرام السماويّة بسيطة متساوية النسبة من حيث الأجزاء عند الحكماء؛ لأنّ الفلك الأطلس محيط ببقية طبقات الأفلاك، ولا يكون فوقه خلاء ولا ملاء، والمصلحة الإلهيّة اقتضت وجود الحركة فيها، فجعل الله سبحانه وتعالى الحركة من المشرق إلى المغرب دون

---

(١) الهداية في الأصول ١: ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٢) مصباح الأصول ج ١/ القسم ١: ٢٧٧.

(٣) الهداية في الأصول ١: ٢١٤ ـ ٢١٥.

العكس مع عدم المرجّح قطعاً على المسلك المزبور؛ لانّ المفروض تساوي الاجرام وبساطتها، وأنّه لا يكون فوقها خلاء ولا ملاء ليكون هناك مرجّح شخصي.

فلو كان الترجيح بلا مرجّح في الشخص قبيحاً فلنا أن نسأل عن ترجيح حركة الشمس من المشرق إلى المغرب دون العكس مع عدم المرجّح قطعاً على المذهب المذكور، فهذا يدلّ على بطلان ما ذكروه من قبح الترجيح بلا مرجّح في الشخص وكفاية المرجّح في النوع، حذراً عن كون الفعل عبثاً منافياً للحكمة[١].

ونقل المرحوم المحقّق النائيني[٢] أنّه ذكر هذا الاستدلال صدر المتألّهين في شرح أُصول الكافي[٣] ولم يأت في الجواب إلّا بالشتم واللعن، وأنّ رئيس المشكّكين أتى بشيءٍ لا يمكن الجواب عنه.

أقول: لم أُراجع شرح أُصول الكافي، ولكن رأيت رسالة المشاعر لصدر المتألّهين[٤]، وذكر الاستدلال المذكور فيه، وأجاب عنه بأجوبة متعدّدة، كلّها غير تامة، وإن شئت فراجع.

والاستدلال المذكور وإن كان جارياً على طبق الهيئة القديمة إلّا أنّه غير مختصّ بها، بل يجري على الهيئة الجديدة أيضاً، بأن يقال مثلاً: لماذا جعلت حركة الأرض حول الشمس دون العكس؟

---

(١) التفسير الكبير ٤: ١٨٤.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٣٩.

(٣) شرح أُصول الكافي ١: ٢٦٧.

(٤) شرح المشاعر: ٢٨٩.

وبما ذكرناه ـ من أنّ الأفعال الاختياريّة تصدر بإرادة من الفاعل واختياره من دون أن تكون مستندة إلى العلّة التامّة ـ يظهر صحّة هذا الاستدلال؛ إذ بعد كون الأفعال صادرة بالإختيار يكفي في الخروج عن اللّغوية المنافية للحكمة وجود المصلحة في أصل الطبيعة بلا احتياج إلى وجود مرجّح للشخص،بداهة أنّ الهارب يختار أحد الطريقين، والجائع يختار أحد الرغيفين مع فرض عدم وجود مرجّح في واحد بالخصوص. فبعد وجود المصلحة في أصل طبيعة الحركة كان إيجاد هذه الحركة الخاصّة دون عكسها باختياره تعالى، ويكفي في دفع محذور اللّغوية وجود المصلحة النوعية بلا احتياج إلى وجود المرجّح في فرد خاص، بل لا يجوز على الحكيم تفويت المصلحة النوعية مع عدم وجود مرجّح في الشخص كما هو ظاهر، هذا بخلاف ما إذا كانت الأفعال مستندة إلى العلّة التامّة؛ لقاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنّه عليه لابدّ من مرجّح شخصي[١].

[الوجه الرابع] ما إليكم لفظه: «أنّ فعل العبد ممكن في نفسه، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى ـ لما مرّ من شمول قدرته للممكنات بأسرها، وقد مرّ مخالفة الناس من المعتزلة والفِرق الخارجة عن الإسلام في أنّ كلّ ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحث قادرية الله تعالى، ولا شيء ممّا هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ـ لامتناع قدرتين

---

(١) مصباح الأصول ١/ القسم ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

مؤثّرتين على مقدور واحد»[1].

والجواب عنه: أمّا ما ذكره من الصغرى والكبرى ـ يعني أنّ فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى ـ وإن كان صحيحاً؛ ضرورة أنّ الممكنات بشتى أنواعها وأشكالها مقدورة له تعالى، فلا يمكن خروج شيءٍ منها عن تحت قدرته وسلطنته، إلّا أنّ ما فرّعه على ذلك ـ من أنّه لا شيء ممّا هو مقدور لله بواقع تحت قدرة العبد؛ لامتناع اجتماع قدرتين مؤثّرتين على مقدور واحد ـ خاطىء جداً، والسبب في ذلك ما سيأتي بيانه بشكل واضح من أنّ أفعال العباد رغم كونها مقدورة لله تعالى من ناحية أنّ مبادئها بيده سبحانه مقدورة للعباد أيضاً وواقعة تحت اختيارهم وسلطانهم، فلا منافاة بين الأمرين أصلاً.

وبكلمة أُخرى: إنّ كلّ مقدور ليس واجب الوجود في الخارج لتقع المنافاة بينهما، بداهة أنّه لا مانع من كون فعل واحد مقدوراً لشخصين؛ لعدم الملازمة بين كون شيء مقدوراً لأحد وبين صدوره منه في الخارج، فالصدور يحتاج إلى أمر زائد عليه وهو إعمال القدرة والمشيئة.

ومن ضوء هذا البيان يظهر وقوع الخلط في هذا الدليل بين كون أفعال العباد مقدورة لله تعالى وبين وقوعها خارجاً بإعمال قدرته. وعليه فما ذكره من الكبرى ـ وهي استحالة اجتماع قدرتين مؤثّرتين على مقدور واحد ـ خاطىء جداً.

نعم، لو أراد من القدرة المؤثّرة إعمالها خارجاً فالكبرى المزبورة وإن

---

(١) شرح المواقف: ٥١٥، المرصد السادس.

كانت تامّة إلّا أنّها فاسدة من ناحية أُخرى، وهي: أنّ أفعال العباد لا تقع تحت مشيئة الله وإعمال قدرته على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، وإنّما تقع مبادئها تحت مشيئته وإعمال قدرته لانفسها، فإذن لا يلزم اجتماع قدرتين مؤثّرتين على شيءٍ واحد[1].

[الوجه الخامس] أنّ الإرادة الأزليّة إذا تعلّقت بوجود فعل من العبد أو بعدمه، فأمّا أن يكون ما في الخارج على طبقها وهو المطلوب، فلا أثر لاختيار العبد وعدمه، وأمّا أن يكون ما في الخارج على خلاف الإرادة الأزليّة بأن تغلب إرادة العبد على ارادته تعالى، فيلزم نسبة العجز إليه تعالى، وعدم القدرة على التصرف فيما هو واقع في سلطانه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[2].

[وبعبارة أُخرى]: إنّ الإرادة الأزليّة لو كانت متعلّقة بصدور الفعل من العبد فيصدر لا محالة، وإن كانت متعلّقة بعدم صدوره فلا يصدر بالضرورة، وهذه الشبهة هي التي ذكرها المحقّق الخراساني[3].

[و بعبارة أوضح]: أنّ الإرادة الأزليّة إن تعلّقت بصدور الفعل من العبد فيصدر قهراً ولا يمكنه الترك، وإلّا لزم تخلّف إرادته تعالى عن مراده وهو محال، فإنّه سبحانه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، وإن تعلّقت بعدم صدوره منه فلايمكن صدوره ويكون ممتنعاً، فيدور الأمر بين الضرورة

---

(١) المحاضرات ٢: ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) مصابيح الأُصول: ١٩٣.

(٣) دراسات في علم الأُصول ١: ١٦٣.

والامتناع، وعلى كلّ تقدير لا يكون العبد مختاراً في الفعل والترك، بل هو مضطرّ إلى أحدهما[١].

والجواب عنه: أنّ الإرادة الأزليّة بالإضافة إلى الأفعال الاختياريّة الصادرة من العبد ليس لها مساس بوجودها أو عدمها، بل الله سبحانه وتعالى منح الإنسان قدرة وقوّة على الفعل وعدمه، وأوضح له الطرق الصحيحة من الفاسدة، وأخذ العبد يفعل الشيء ويتركه بحسب اختياره وإرادته من دون دخل للإرادة الأزليّة في ذلك أصلاً.

نعم، ربّما يريد الله سبحانه وتعالى عدم بعض الأفعال فيبدي الموانع عن تحقّقه كانزال المطر وغيره، وهذا أجنبي عن التصرُّف في إرادة العبد.

على أنّ وصف الإرادة بالأزليّة لا يخلو من تسامح؛ لما حقّقناه من أنّ الإرادة من صفات الأفعال لا من صفات الذات لتكون أزليّة.

وتقريب ذلك: أنّ الضابط في صفات الأفعال إمكان اتّصاف الذات بمعاليلها مع اختلاف المتعلّق، وهذا الضابط منطبق على إرادته تعالى، فيقال إنّه مريد لحياة زيد وليس بمريد لحياة عمرو.

ولو رجعنا إلى الروايات التي وردت في باب الإرادة لوجدناها صريحة في الدلالة على أنّ الإرادة من صفات الفعل، لا الذات لتكون أزليّة، حيث ورد: «إنّ الله كان عالماً وقادراً ولم يكن مريداً فأراد»[٢]، ولا يمكن أن يقال: «لم يكن قادراً فقدر»[٣]، وفي بعضها الحكم بكفر من يدّعي أزليّة

---

(١) مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢ و٣) لم نعثر عليهما في المجاميع الحديثية بهذا المضمون.

الإرادة[١].

ولو كانت الإرادة من الصفات الذاتيّة لكانت أزليّة كالعلم والقدرة، إلّا أنّ بعض الفلاسفة المحدثين كصدر المتألّهين وصاحب الوافي ـ مع نقلهم لهذه الروايات ـ ذهبوا إلى أزليّة الإرادة، فاضطروا إلى حمل الروايات على الإرادة الفعليّة، بمعنى أنّه لم يكن مريداً فعلاً لا أزلاً، وقد عرفت أنّ الإرادة ليس لها معنيان أو أكثر، بل لها معنى واحد وهو إعمال القدرة، وهذه جعلت من صفات الأفعال حيث قيل: لم يكن مريداً فأراد، [و]معنى ذلك: أنّها حادثة وليست بأزليّة؛ لذا ورد في بعض الروايات: «أنّ الله خلق الأشياء بالمشيئة، وخلق المشيئة بنفسها»[٢]، بمعنى أنّه خلق الأشياء حسب إعمال قدرته، أما إعمال قدرته فلم تكن باعمال قدرة أُخرى، وإلّالتسلسل.

وأمّا [ما] عن بعض الفلاسفة من رواية الحديث: «أنّ الله تعالى خلق الأشياء بالمشيئة، والمشيئة بنفسها» وتفسيره بأنّ المشيئة موجودة بنفسها، فهو باطل، فإنّ الحديث كما نقلناه.

وكيف كان، فالإرادة غير أزليّة ليقال بانتهاء الأفعال إليها، بل الإرادة من صفات الفعل، وهي بمعنى إعمال القدرة[٣].

---

(٢) بحار الأنوار ٤: ١٤٥، والحديث: «خلق الله المشيئة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة».

(٣) مصابيح الأُصول: ١٩٣ ـ ١٩٤.

تقرير آخر للجواب:

إنّ الأفعال الاختياريّة لا تكون متعلّقة للإرادة الأزليّة أصلاً. فلا تكون الإرادة الأزليّة متعلّقة بصدورها ولابعدم صدورها ليدور الأمر بين الضرورة والامتناع، بل الإرادة الأزليّة قد تعلّقت بكون العبد مختاراً، إن شاء فعل وإن شاء ترك، فلو لم يكن العبد مختاراً لزم تخلّف إرادته تعالى عن مراده.

نعم، له تعالى علم بأنّه يفعل أو يترك باختياره، ومن المعلوم أنّ العلم لا يوجب الوجوب أو الامتناع، فإنّه عبارة عن انكشاف الواقع عنده تعالى، فكلّ ما يفعله العبد باختياره فهو منكشف عنده سبحانه قبل وقوعه، فليس هناك إجبار واضطرار إلى الفعل أو الترك.

هذا، مضافاً إلى ما يجيء التعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى من أنّ إرادته تعالى ليست من صفاته الذاتيّة القديمة، بل من صفاته الفعليّة التي [هي] عبارة عن المشيّة وإعمال القدرة، ولذا تقع بعد أدوات الشرط، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ﴾[1].

فإذاً لا يمكن تعلّق ارادته تعالى بالأفعال الاختيارية للعبد؛ لأنّ الإرادة بمعنى إعمال القدرة يستحيل تعلّقها بفعل الغير؛ ضرورة أنّه لا يعقل إلّا في الأفعال الّتي تصدر من الفاعل بالمباشرة، وكيف يمكن التفوّه بأنّ الأفعال القبيحة من الكفر والظلم ونحوهما التي قد تصدر من العبد صادرة منه تعالى بالمباشرة وإعمال القدرة، وكيف يمكن القول بصدور ما لا ينبغي

---

(١) يس: ٨٢.

صدوره من العبد منه تعالى، وكيف يمكن الالتزام بأنّه يصدر منه تعالى ما لا يرضى بصدوره من عبده؟!

وبالجملة، القول بتعلّق إرادته وإعمال قدرته تعالى بالأفعال الاختياريّة للعبد في غاية الضعف والسقوط، فالعبد هو الّذي يفعل ويباشر العمل باختياره، حسناً كان أو قبيحاً.

نعم، إعطاء المقدّمات كالقدرة والحياة منه تعالى على نحوٍ يجيء بيانه مفصّلاً إن شاء الله عند الردّ على مذهب التفويض.

نعم، لو شاء سبحانه وتعالى عدم صدور بعض الأفعال من العبد أبدى المانع عنه أو يرفع المقتضي له، وهذا غير تعلّق إرادته بأفعالهم بالمباشرة، كما هو واضح[1].

[وأجاب المحقّق الخراساني أيضاً عن هذه الشبهة] بأنّ الإرادة الأزليّة إنّما تعلّقت بصدور الفعل أو بعدمه عن الفاعل بالإختيار.

ونقول: هذا الجواب ليس إلّا جواباً عن الشبهة في مقام اللفظ والاصطلاح، ولا يرفع الاشكال واقعاً، فإنّ تعلّق الإرادة الأزليّة بصدور الفعل عن اختيار العبد لازمه ضروريّة الصدور والاختيار. نعم، حيث إنّ الفعل حينئذٍ يكون مسبوقاً بالإرادة يكون اختياريّاً اصطلاحاً.

والصحيح في الجواب أنّ الإرادة بمعنى البناء والمشيئة ـ وما شئت فعبّر ـ إنّما تتعلّق بفعل نفس الإنسان، فإذا التفت إمّا أن يريد فعل شيء أو تركه، وإمّا الفعل الاختياري للغير فلا معنى لتعلّق إرادة الإنسان به أصلاً،

---

(١) مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

وعليه فما يصدر من العبد اضطراراً من غير اختياره كحركة النبض ـ مثلاً ـ لا مانع من تعلّق الإرادة الأزليّة به وجوداً أو عدماً، وأمّا الفعل الصادر عن إختياره فلا تتعلّق الإرادة الأزليّة به أصلاً [فهو] من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لم يكن مجال لتعلّقها به، وما ورد من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللَّهُ﴾[1] فالمراد منه ظاهر بعد ما بيّناه، فإنّ معنى مشيئته بالنسبة إلى الأفعال الاختياريّة للعبد إنّما هو الإقدار آناً فآناً، والإفاضة دائماً كالسلك الكهربائي بحيث لو انفصل أقل من آنٍ ينطفىء الضوء ويخمد النور،وهذا معنى كلمة (لا حول ولا قوّة إلّا بالله). فتحصّل بحمد الله اندفاع شبهات الأشاعرة بحذافيرها[2].

[الوجه السادس] إنّ تعلّق العلم الأزلي لله عزوّجل بأفعال عبيده يقتضي استحالة صدور ما هو على خلاف ما يعلمه الله تعالى، إذ لو صدر غير ما هو المعلوم أزلاً لزم أن يكون الصادر مجهولاً لله تعالى أزلاً، وهو محال.

والجواب عنه: أنّ علم الله تعالى لا يرتبط بالإرادة التكوينية له وليس هو علّة للفعل، فلا يمنع أن يتعلّق بالفعل الذي يختاره العبد ـ أي أنّ الفعل بواقعه ينكشف له وليس العلم إلّا انكشاف الواقع من دون أن تكون له أيّة مدخليّة فيه ـ وهو بهذا المعنى لا ينافي الاختيار، إذ لا يتعلّق إلّا بما يختاره العبد فيفعله.

والحاصل: أنّ الأشاعرة نفوا وجود سلطنة لدى العبد يستطيع أن يعملها

---

(١) الإنسان: ٣٠.

(٢) دراسات في علم الأصول ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

في أفعاله الصادرة منه، وأثبتوها لله سبحانه وتعالى، واعتبروا العبد آلة بيده نظراً إلى انتهاء إرادة العبد إلى الإرادة الأزليّة، وكيف يختار ما هو خلاف الإرادة، وبهذا وقعوا في الالتزام بلوازم واضحة البطلان، كنفي العدالة عنه تعالى لمعاقبته العبيد على ما ليس باختيارهم وهو ظلم، وكادّعائهم بأنّ العقل لايستطيع أن يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها، بل الحسن ما أمر به المولى، والقبح ما نهى عنه[1].

[الوجه السابع] ما نسب في شرح المواقف[2]إلى أبي الحسن الأشعري، وإليك نصّه:

«إنّ أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلّاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري».

ووجه الغرابة أمّا أوّلاً ـ فلا دليل على ثبوت هذه العادة لله تعالى.

وأمّا ثانياً ـ فقد قام البرهان القطعي على عدم واقع موضوعي لها أصلاً.

توضيح ذلك: أنّ الكلام من هذه الناحية تارة يقع في المعاليل الطبيعية المترتّبة على عللها، وأُخرى في الأفعال الاختياريّة.

---

(١) مصابيح الأصول: ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) شرح المواقف: ٥١٥، المرصد السادس.

أمّا الأُولى: فلأنّها تخضع لقوانين طبيعية ونظم خاصة أودعها الله تعالى في كمون ذاتها وطبائعها ضمن إطار معيّن وهي مبدأ السنخيّة والتناسب، والسرّ في ذلك أنّ العلل تملك معاليلها في ذواتها وكمون طبائعها بنحو الأتمّ والأكمل، وليست المعاليل موجودات أُخر في قبال وجوداتها، بل هي تتولّد منها ومن مراتب وجودها النازلة، وعليه فبطبيعة الحال تتناسب معها، مثلاً معنى كون الحرارة معلولة للنار هو أنّ النار تملك الحرارة في صميم ذاتها وتتولّد منها وتكون من مراتب وجودها، وهذا هو التفسير الصحيح لإعتبار السنخيّة والتناسب بينهما.

فالنتيجة: أنّ الكائنات الطبيعية بعللها ومعاليلها جميعاً خاضعة لقانون التناسب والتسانخ، ولا تتخلّف عن السير على طبقه أبداً.

وعلى ضوء هذا فلا يمكن القول بأنّ ترتّب المعاليل على عللها بمجرّد جريان عادة الله تعالى بذلك من دون علاقة ارتباط ومناسبة بينهما رغم أنّ العادة لا تحصل إلّا بالتكرار، وعليه فما هو المبرر لصدور أول معلول عن علّته مع عدم ثبوت العادة هناك، وما هو الموجب لتأثيرها فيه ووجوده عقيب وجودها؟

ومن الطبيعي أنّه ليس ذلك إلّا من ناحية ارتباطه معه ذاتاً ووجوداً، فإذا كان المعلول الأوّل خاضعاً لقانون العلّية، فكذلك المعلول الثاني وهكذا، بداهة عدم الفرق بينهما من هذه الناحية أبداً، وكيف يمكن أن يقال أنّ وجود الحرارة مثلاً عقيب وجود النار في أول سلسلتهما الطولية مستند إلى مبدأ السنخيّة والمناسبة وخاضع له، وأمّا بعده فهو من جهة جريان

عادة الله تعالى بذلك، لا من جهة خضوعه لذلك المبدأ؟

فالنتيجة أنّ مردّ هذه المقالة إلى إنكار واقع مبدأ العلّيّة وهو لا يمكن.

وأمّا الثانية: وهي الأفعال الاختياريّة فقد تقدّم أنّها تصدر بالإختيار وإعمال القدرة، فمتى شاء الفاعل إيجادها أوجدها في الخارج، وليس الفاعل بمنزلة الآلة كما سيأتي بيانه بصورة مفصّلة.

على أنّه كيف يمكن أن تثبت العادة في أول فعل صادر عن العبد، فإذن ما هو المؤثّر في وجوده؟ فلا مناص من أن يقول: إنّ المؤثّر فيه هو إعمال القدرة والسلطنة، ومن الطبيعي أنّه لا فرق بينه وبين غيره من هذه الناحية.

فالنتيجة أنّ ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري لا يرجع إلى معنى محصّل أصلاً....

[الوجه الثامن: ومجمل الكلام فيه أنّ الفلاسفة] ذهبوا إلى أنّ الأفعال الاختياريّة معلولة للإرادة تترتّب عليها كترتّب الصفرة على الوحل، لا فرق بينهما إلّا في أنّ الأوّل مسبوق بالإرادة ولذا يسمّى بالاختياري دون الثاني، زعماً منهم أنّ كلّ فعل لابدّ له من علّة تامّة موجبة؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد[1]، وهذا هو الوجه الذي يستلزم الجبر والقول بقدم العالم لجريان هذا الكلام هناك أيضاً، وقد ذكر العلّامةﷺ في منهجه أنّ الفرق بين الفلسفة والإسلام هو ذلك، فإنّ الفلاسفة يقولون بأنّ كلّ فعل متوقّف على موجب؛ لأنّه ما لم يجب لم يوجد، بخلاف الإسلام إذ

---

(١) تقدّم الكلام عن هذه القاعدة في الوجه الثالث من وجوه الاستدلال على الجبر، فراجع.

ليس من هذه العناوين كعنوان العلّيّة والمعلولية في الأخبار عين ولا أثر، والمذكور فيها إنّما هو احتياج الفعل إلى الفاعل وإلى الصانع، واحتياج الخلق إلى الخالق.

وبالجملة، الفارق المذكور في كلامهم لا يكون مؤثّراً في دفع شبهة الجبر وقِدم العالم مثقال ذرّة، وإنّما هو فرق اصطلاحي لمجرّد التعبير.

فالجواب الصحيح عن كلامهم هو ما تقدّم من أنّ ما يتوقّف عليه الفعل إنّما هو الفاعل ولو كان مختاراً، فإن شاء يعمل قدرته ويجعلها فعلها أي بفعله، وإن لم يشأ لم يفعله. نعم، لابدّ وأن يكون ذلك لفائدة مترتّبة عليه، إمّا راجعة إلى نفسه أو إلى غيره، وأمّا الموجب فلم يدلّ دليل على اعتباره لا شرعاً ولا عقلاً. وبهذا تندفع شبهة الجبر وشبهة قِدم العالم.

وما تخيّلوه من ترتّب[ال] عقول [ال] عشرة وأنّ المخلوق الأول هو العقل الأوّل، ثمّ بقيّة العقول بحسب الترتيب إلى أن ينتهي الأمر إلى النفوس الفلكيّة، ثمّ إلى عالم الطبيعة، فإنّ كلّ ذلك مبني على الجبر وأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإلّا فالباريء فاعل مختار إذا رأى المصلحة في إيجاد شيء قبل ألف سنة يوجده في ذلك الظرف، وإذا رأى المصلحة في إيجاده بعد ألف سنة يوجده في ذلك الزمان، فلا يلزم القِدم،وهذا هو الذي يستفاد من الأخبار ويراه الإنسان وجداناً، ولذا ذكر الشيخ في الرسائل[1] أنّ ضرورة الأديان قد دلّت على حدوث العالم، فإن كانت هناك شبهة

---

(١) الرسائل: ١٠.

كاستحالة تخلّف المعلول عن العلّة، فهي شبهة في مقابل البديهية[١].

[وتفصيل الكلام فيه أنّ] المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً أنّ الأفعال الاختياريّة بشتّى أنواعها مسبوقة بالإرادة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّها إذا بلغت حدها التام تكون علّة تامّة لها، وتبعهم في ذلك جماعة من الأُصوليين منهم المحقّق صاحب الكفاية وشيخنا المحقّق ﷺ.

فالنتيجة على ضوء ذلك هي وجوب صدور الفعل عند تحقّق الإرادة واستحالة تخلّفه عنها، بداهة استحالة تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وإلى هذا أشار شيخنا المحقّق ﷺ بقوله: «الإرادة ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلّف المراد عنها لايمكن وجود الفعل؛ لأن معناه صدور الفعل بلا علّة تامّة، وإذا بلغت ذلك الحدّ امتنع تخلّفه عنها، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن علّته التامّة»[٢].

وقال: صدر المتألّهين: «إنّ إرادتك مادامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لأحد ذينك الطرفين على الآخر، وأمّا إذا صارت حدّ الوجوب لزم منه وقوع الفعل»[٣]، ومراده من التساوي بعض مراتب الإرادة كما صرّح بصحّة إطلاق الإرادة عليه، كما أنّ مراده من

---

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) انظر: نهاية الدراية ١: ١٦٩.

(٣) انظر الأسفار ٦: ٣١٧، الفصل الثاني (الموقف الرابع).

صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلى حدّها التام، فـإذا بـلغت ذلك الحـدّ تحقّق المراد في الخارج، وقد صرّح بذلك في غير واحد من الموارد.

وكيف كان، فتتفق كلمات الفلاسفة على ذلك رغم أنّ الوجدان لايقبله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّ الإرادة بكافّة مبادئها مـن التـصوّر والتـصديق بالفائدة والميل وما شاكلها غير اختياريّة، وتحصل في أُفق النفس قهراً من دون أن تنقاد لها. نعم، قد يمكن للإنسان أن يحدث الإرادة والشوق في نفسه إلى إيجاد شيءٍ بالتأمّل فيما يترتّب عليه من الفـوائـد والمـصالح. ولكن ننقل الكلام إلى ذلك الشوق المحرّك للتأمّل فيه، ومن الطبيعي أنّ حصوله للنفس ينتهي بالآخرة إلى ما هو خارج عن اختيارها، وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له.

وعلى ضوء ذلك، إنّ الإرادة لابدّ أن تنتهي إمّا إلى ذات المريد الذي هو بذاته وذاتياته وصفاته وأفعاله منتهٍ إلى الذات الواجبة، وإمّـا إلى الإرادة الأزليّة.

وقد صرّح بذلك المحقّق الاصفهاني‏ﷺ بقوله: «إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري تعالى بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى، لفرض إمكانها المقتضي للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بـالفاعلية التي هي شأن الممكنات، فإنّ العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود له إلّا بإفاضة الوجود من الباري تعالى، ويستحيل أن يكـون المـمكن مـفيضاً

للوجود»[١].

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للإنسان على الأفعال الصادرة منه في الخارج.

ولنأخذ بنقد هذه النظرية على ضوء درس نقطتين:

الأُولى: أنّ الإرادة لا تعقل أن تكون علّة تامّة للفعل.

الثانية: أنّ الأفعال الاختيارية بكافة أنواعها مسبوقة بإعمال القدرة والسلطنة.

أمّا النقطة الأُولى: فلا ريب في أنّ كلّ أحد إذا راجع وجدانه وفطرته في صميم ذاته حتى الأشعري يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، وبين حركة النبض وحركة الأصابع، وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنة ويسرة، وهكذا.

ومن الطبيعي أنّه لا يتمكّن أحد ولن يتمكّن من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات، كيف؟ حيث إنّ إنكاره بمثابة إنكار البديهي كالواحد نصف الإثنين، والكلّ أعظم من الجزء وما شاكلهما، ولو كانت الإرادة علّة تامّة وكانت حركة العضلات معلولة لها كان حالها عند وجودها حال حركة يد المرتعش وحركة الدم في العروق ونحوهما، مع أنّ ذلك ـ مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان والضمير ـ خاطىء جداً ولا واقع له أبداً.

والسبب في ذلك: أنّ الإرادة مهما بلغت ذروتها لا يترتّب عليها الفعل

---

(١) نهاية الدراية ١: ١٧١.

كترتّب المعلول على علّته التامّة، بل الفعل ـ على الرغم من وجودها وتحقّقها ـ كذلك يكون تحت اختيار النفس وسلطانها، فلها أن تفعل ولها أن لا تفعل.

وإن شئت قلت: إنّه لا شبهة في سلطنة النفس على مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة، وتلك القوى بكافة أنواعها تحت تصرّفها واختيارها. وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها وهي مؤثّرة فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها في ذلك، ولو كانت الإرادة علّة تامّة لحركة العضلات ومؤثّرة فيها تمام التأثير لم يكن للنفس تلك السلطنة، ولكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها، وهو خاطىء وجداناً وبرهاناً.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ الإرادة ـ مهما بلغت من القوّة والشدّة ـ لا تترتّب عليها حركة العضلات كترتّب المعلول على العلّة التامّة، ليكون الإنسان مقهوراً في حركاته وأفعاله.

وأمّا الثاني: فلأنّ الصفات التي توجد في أُفق النفس غير منحصرة بصفة الإرادة بل لها صفات أُخرى كصفة الخوف ونحوها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: إنّ صفة الخوف إذا حصلت في النفس تترتّب عليها آثار قهراً وبغير اختيار وانقياد للنفس كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحوهما.

ومن المعلوم أنّ تلك الأفعال خارجة عن الاختيار حيث كان ترتّبها عليها كترتّب المعلول على العلّة التامّة، فلو كانت الإرادة أيضاً علّة تامّة لوجود الأفعال فإذن ما [هي] نقطة الفرق بين الأفعال المترتّبة على صفة

الإرادة والأفعال المترتّبة على صفة الخوف؟ إذ على ضوء هذه النظرية فهما في إطار واحد، فلا فرق بينهما إلّا بالتسمية فحسب من دون واقع موضوعي لها أصلاً، مع أنّ الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأوّليّة. ومن هنا يحكم العقلاء باتّصاف الطائفة الأولى بالحسن والقبح العقليين واستحقاق فاعلها المدح والذم دون الطائفة الثانية.

ومن الطبيعي أنّ هذا الفرق يرتكز على نقطة موضوعيّة، وهي اختياريّة الطائفة الأُولى دون الطائفة الثانية لا على مجرّد تسمية الأُولى بالأفعال الاختياريّة والثانية بالأفعال الاضطراريّة، مع عدم واقع موضوعي لها.

ومن ذلك يظهر: أنّ الإرادة تستحيل أن تكون علّة تامّة للفعل، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

الأول: أنّنا إذا افترضنا شخصاً تردّد بين طريقين: أحدهما مأمون من كلّ خطر على النفس والمال والعرض وفيه جميع متطلبّاته الحيويّة وما تشتهيه نفسه. والآخر غير مأمون من الخطر، وفيه ما ينافي طبعه ولا يلائم إحدى قواه، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال تحدث في نفسه إرادة واشتياق إلى اختيار الطريق الأوّل واتخاذه مسلكاً له دون الطريق الثاني، ولكن معه ذلك نرى بالوجدان أنّ اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره وإعمال قدرته. حيث إنّ له ـ والحال هذه ـ أن يختار الطريق الثاني.

الثاني: إذاً فرضنا أن شخصاً سقط من شاهق ودار أمره بين أن يقع

على ولده الأكبر المؤدّي إلى هلاكه وبين أن يقع على ولده الأصغر، ولا يتمكّن من التحفّظ على نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعة الحال يختار سقوطه على ابنه الأصغر ـ مثلاً، من جهة شدة علاقته بابنه الأكبر حيث إنّه بلغ حدّ الرشد والكمال من جهة، وارتضى سلوكه من جهة أُخرى، ومن البديهي أنّ اختياره السقوط على الأول ليس من جهة شوقه إلى هلاكه وموته وإرادته له، بل هو يكره ذلك كراهة شديدة ومع ذلك يصدر منه هذا الفعل بالاختيار وإعمال القدرة، ولو كانت الإرادة علّة تامّة للفعل لكان صدوره منه محالاً لعدم وجود علّته وهي الإرادة. ومن المعلوم استحالة تحقّق المعلول بدون علّته.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه أمران:

الأول: أنّ الإرادة في أيّة مرتبة افترضت بحيث لا يتصوّر فوقها مرتبة أُخرى لا تكون علّة تامّة للفعل ولا توجب خروجه عن تحت سلطان الإنسان وإختياره.

الثاني: على فرض تسليم أنّ الإرادة علّة تامّة للفعل إلّا أنّ من الواضح جداً أنّ العلّة غير منحصرة بها، بل له علّة أُخرى أيضاً وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس؛ ضرورة أنّها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالاً عند عدمها، وقد عرفت أنّ الأمر ليس كذلك.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره الفلاسفة وجماعة من الأُصوليين منهم شيخنا المحقّق ﷺ من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الإرادة خاطىء جداً.

ولعلّ السبب المبرّر لالتزامهم بذلك ـ أي بكون الإرادة علّة تامّة للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرته للعقل السليم، واستلزامه التوالي الباطلة:

منها: كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً ـ هو التزامهم بصورة موضوعيّة بقاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث إنّهم قد عمّموا هذه القاعدة في كافّة الممكنات بشتّى أنواعها وأشكالها، ولم يفرّقوا بين الأفعال الإراديّة والمعاليل الطبيعية من هذه الناحية، وقالوا: سرّ عموم هذه القاعدة حاجة الممكن وفقره الذاتي إلى العلّة؛ ومن الطبيعي أنّه لا فرق في ذلك بين ممكن وممكن آخر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، حيث إنّهم لم يجدوا في الصفات النفسانية صفة تصلح لأن تكون علّة للفعل غير الإرادة فلذلك التزموا بترتّب الفعل عليها ترتّب المعلول على العلّة التامّة.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ كلّ ممكن مالم يجب وجوده من قبل وجود علّته يستحيل تحقّقه ووجوده في الخارج، ومن هنا يقولون: إنّ كلّ ممكن محفوف بوجوبين:

وجوب سابق: وهو الوجوب في مرتبة وجود علّته.

ووجوب لاحق: وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً...[1].

---

(١) ذكر ﷺ هنا كلاماً يرتبط بالجواب عن قاعدة «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» المتقدّمة في التقريب الأوّل من تقريبات الجواب عن القاعدة المذكورة في الوجه الثالث من وجوه استدلال الأشعري على الجبر لم نورده هنا خشية التكرار، فراجع.

وأمّا النقطة الثانية: وهي أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الإنسان باختياره وإعمال قدرته فقد تبيّن وجهها على ضوء ما حقّقناه في النقطة الأُولى من أنّ الإرادة مهما بلغت ذروتها من القوّة لن تكون علّة تامّة للفعل، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل في الخارج إلى أمر آخر، وهذا الأمر هو إعمال القدرة والسلطنة المعبّر عنهما بالاختيار، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى، إنّ الله عزّ وجلّ قد خلق النفس للإنسان واجدة لهذه السلطنة والقدرة، وهي ذاتيّة لها وثابتة في صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة وقدرة أُخرى.

ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنّ الاختيار ممكن، والمفروض أنّ كلّ ممكن يفتقر إلى علّة، فإذن ما [هي] علّة الاختيار؟

ووجه الظهور ما عرفت من أنّ الفعل الاختياري يحتاج إلى فاعل وخالق لا إلى علّة، والفاعل لهذه الصفة ـ أي صفة الاختيار ـ هو النفس، غاية الأمر أنّها تصدر منها بنفسها ـ أي بلا توسّط مقدّمة أُخرى ـ وسائر الأفعال تصدر منها بواسطتها.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ الفعل الاختياري إنّما يصدر عن الفاعل بإعمال قدرته لا بالإرادة. نعم، الإرادة قد تكون مرجّحة لإختياره.

الثاني: أنّ اختيار النفس للفعل وإن كان يفتقر غالباً إلى وجود مرجّح

إلّا أنّه ليس من ناحية استحالة صدوره منها بدونه، بل من ناحية خروجه عن اللّغوية.

ولشيخنا المحقّق في هذا الموضوع كلام حيث إنّه بعد ما أصرّ على أنّ الإرادة علّة تامّة للفعل أورد على ما ذكرناه ـ من أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الفاعل بالإختيار وإعمال القدرة، وليس معلولاً للإرادة ـ بعدّة وجوه [كلّها غير تامة](١)(٢).

(١) تعرّض لتلك الوجوه ونقدها جميعاً، وقد أعرضنا عن ذكرها خشية التشويش على القارئ، لكنّنا سوف نلخّص ما أفاده من النقض والإبرام في عدّة نقاط هي حصيلة البحث:

١ ـ أنّ للنفس قوى، وهذه القوى كلّها جنود للنفس وتعمل بقيادتها، فالأفعال الصادرة منها في الحقيقة تصدر عن النفس.

٢ ـ أنّ هذه الأفعال التي تصدر منها بواسطة تلك القوى جميعاً مسبوقة بإعمال قدرتها واختيارها، ولا فرق من هذه الناحية بين الأفعال التي تصدر منها بالقوة العضلانية وبين الأفعال الداخليّة التي تصدر منها بإحدى تلك القوى.

٣ ـ أنّ الفعل وإن كان مترتّباً على الاختيار وإعمال القدرة في الخارج إلّا أنّ هذا الترتب بالاختيار. ومن المعلوم أنّ وجوب وجود الفعل الناشيء من الاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكّده.

٤ ـ أنّ الممكن وإن كان بكافة أنواعه وأشكاله يفتقر من صميم ذاته إلى علّة تامّة له، إلّا أنّ العلّة التامّة في الأفعال الاختياريّة ـ حيث إنّها الاختيار وإعمال القدرة فبطبيعة الحال تكون ضرورتها من الضرورة بشرط الاختيار.

٥ ـ أنّ الضابط لكون الفعل في إطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئة وإعمال القدرة لا بالإرادة والشوق المؤكّد.

٦ ـ أنّ الاختيار يشترك مع بقيّة الأفعال الاختياريّة في نقطة، ويمتاز عنها في نقطة أُخرى، أما نقطة الاشتراك فهي أنّ قيام كليهما بالفاعل قيام صدور وإيجاد لا قيام صفة المقتضي دون الشرائط وإن كان له ترتّب على المقتضي وشرائطه أو حال. وأمّا نقطة الامتياز

⇦

[الوجه التاسع] أنّ أفعال العباد لا تخلو من أن تكون متعلّقة لإرادة الله سبحانه وتعالى ومشيئته أو، لا تكون متعلّقة لها ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل لابدّ من وقوعها في الخارج؛ لاستحالة تخلّف إرادته سبحانه عن مراده، وعلى الثاني يستحيل وقوعها، فإنّ وقوع الممكن في الخارج بدون إرادته تعالى محال حيث لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، ونتيجة ذلك أنّ العبد مقهور في إرادته ولا اختيار له أصلاً.

والجواب عن ذلك: أنّ أفعال العباد لاتقع تحت إرادته سبحانه وتعالى ومشيئته، والوجه فيه ما تقدّم بشكل مفصّل من أنّ إرادته تعالى ليست من الصفات العليا الذاتيّة، بل هي من الصفات الفعليّة التي هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، وعليه فبطبيعة الحال لا يمكن تعلّق إرادته تعالى بها لسببين:

الأوّل: أنّ الأفعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلهما التي قد تصدر من العباد لا يمكن صدورها منه تعالى بإعمال قدرته وإرادته، كيف! حيث إنّ صدورها لا ينبغي من العباد فما ظنّك بالحكيم تعالى؟!

الثاني: أنّ الإرادة بمعنى إعمال القدرة والسلطنة يستحيل أن تتعلّق بفعل الغير، بداهة أنّها لا تعقل إلّا في الأفعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة، وحيث إنّ افعال العباد تصدر منهم كذلك فلا يعقل كونها متعلّقة

⇦ فهي أنّ الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه وبلا اختيار آخر، وأمّا بقية الأفعال فهي صادرة عنها بالإختيار لا بنفسها. (راجع المحاضرات ٢: ٦٠ ـ ٧١).

(٢) المحاضرات ٢: ٥٠ ـ ٥٧، ٥٩ ـ ٦٠.

لإرادته تعالى وإعمال قدرته. نعم تكون مبادىء هذه الأفعال كالحياة والعلم والقدرة وما شاكلها تحت إرادته سبحانه ومشيئته. نعم، لو شاء سبحانه وتعالى عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدي المانع عنه أو يرفع المقتضي له. ولكن هذا غير تعلّق مشيئته بأفعالهم مباشرة ومن دون واسطة.

[الوجه العاشر:] أنّ الله تعالى عالم بأفعال العباد بكافّة خصوصياتها من كمّها وكيفها ومتاها وأينها ووضعها ونحو ذلك، ومن الطبيعي أنّه لابدّ من وقوعها منهم كذلك في الخارج، وإلّا لكان علمه تعالى جهلاً، تعالى الله عن ذلك علّواً كبيراً. وعليه فلابدّ من الالتزام بوقوعها خارجاً على وفق إطار علمه سبحانه، ولا يمكن تخلّفه عنه، فلو كانوا مختارين في أفعالهم فلا محالة وقع التخلّف في غير موردٍ، وهو محال. وقد صرّح بذلك صدر المتألهين بقوله: «وممّا يدلّ على ما ذكرناه من أنّه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث إنّ الله تعالى إذا علم أنّه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً، وذلك محال، والمؤدّي إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب؛ لاستحالة خروجه من طرفي النقيض»[1].

والجواب عنه أنّ علمه سبحانه وتعالى بوقوع تلك الأفعال منهم خارجاً في زمان خاص ومكان معيّن لا يكون منشأً لاضطرارهم إلى إيقاعها في الخارج في هذا الزمان وذاك المكان، والسبب في ذلك هو أنّ

---

(١) الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة) ٨: ٣١٨.

علمه تعالى قد تعلّق بوقوعها كذلك منهم بالإختيار وإعمال القدرة، ومن الطبيعي أنّ هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار وإلّا لزم التخلّف والانقلاب.

والسرّ فيه: أنّ حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى العالم من دون أن يوجب التغيير فيه أصلاً، ونظير ذلك ما إذا علم الإنسان بأنّه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة إخبار المعصوم عليه السلام أو نحوه، فكما أنّه لا يوجب اضطراره إلى ايجاده في ذلك الوقت فكذلك علمه سبحانه.

وبكلمة أُخرى: إنّ الاضطرار الناشيء من قبل العلم الأزلي يمكن تفسيره بأحد تفسيرين:

الأوّل: تفسيره على ضوء مبدأ العلّيّة، بدعوى أنّ العلم الأزلي علّة تامّة للأشياء، منها أفعال العباد.

الثاني: تفسيره على ضوء مبدأ الانقلاب، أي انقلاب علمه تعالى جهلاً من دون وجود علاقة العلّيّة والمناسبة بينهما. ولكن كلا التفسيرين خاطيء جداً:

أمّا الأوّل: فلايعقل كون العلم من حيث هو علّة تامّة لوجود معلومه، بداهة أنّ واقع العلم وحقيقته هو انكشاف الأشياء على ما هي عليه لدى العالم. ومن الطبيعي أنّ الانكشاف لايعقل أن يكون مؤثّراً في المنكشف على ضوء مبدأ السنخيّة والمناسبة؛ ضرورة انتفاء هذا المبدأ بينهما.

وأضف إلى ذلك: أنّ العلم الأزلي لو كان علّة تامّة لأفعال العباد فبطبيعة

الحال ترتبط تلك الأفعال به ذاتاً وتعاصره زماناً. وهذا غير معقول.

وأمّا الثاني: فلفرض أنّ العلم لا يقتضي ضرورة وجود الفعل في الخارج، حيث إنّه لا علاقة بينهما ما عدا كونه كاشفاً عنه. ومن الطبيعي أنّ وقوع المنكشف في الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه وعلّته، سواء أكان هناك انكشاف أم لم يكن، وعليه فلا موجب لضرورة وقوع الفعل إلّا دعوى الانقلاب، ولكن قد عرفت خطأها وعدم واقع موضوعي لها.

ونزيد على هذا أنّ علمه سبحانه بوقوع أفعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم إليها وخروجها عن اختيارهم لكان علمه سبحانه بأفعاله أيضاً موجباً لذلك. فالنتيجة أنّ هذا التوهّم خاطئ جداً.

[الوجه الحادي عشر:] ما عن الفلاسفة من أنّ الذات الأزليّة علّة تامّة للأشياء، وتصدر منها على ضوء مبدأ السنخيّة والمناسبة، حيث إنّ الحقيقة الإلهيّة بوحدتها وأحديّتها جامعة لجميع حقائق تلك الأشياء وطبقاتها الطولية والعرضية ومنها أفعال العباد، فإنّها داخلة في تلك السلسلة التي لاتملك الاختيار ولا الحرّيّة.

والجواب عنه أنّ هذه النظرية خاطئة من وجوه:

الأوّل: ما تقدّم بشكل موسّع من أنّ هذه النظرية تستلزم نفي القدرة والسلطنة عن الذات الأزليّة، أعاذنا الله من ذلك.

الثاني: إنّه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشتّى أنواعها وأشكالها ذاتاً وسنخاً على ضوء هذه النظرية؛ وذلك لأنّ العلّة التامّة إذا كانت

واحدة ذاتاً ووجوداً، وفاردة سنخاً، فلايعقل أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها ؛ ضرورة استحالة صدور الآثار المتناقضة المختلفة والأفعال المتباينة من علّة واحدة بسيطة، فإنّ للعلّة الواحدة أفعالاً ونواميساً معيّنة لا تختلف ولا تتخلّف عن إطارها المعيّن، كيف ؟ ! حيث إنّ في ذلك القضاء الحاسم على مبدأ السنخية والمناسبة بين العلّة والمعلول، ومن الطبيعي أنّ القضاء على هذا المبدأ يستلزم انهيار جميع العلوم والأسس القائمة على ضوئه، فلا يمكن عندئذ تفسير أيّة ظاهرة كونية ووضع قانون عام لها.

ودعوى الفرق بين الذات الأزليّة والعلّة الطبيعية ـ هو أنّ الذات الأزليّة وإن كانت علّة تامّة للأشياء إلّا أنّها عالمة بها دون العلّة الطبيعية فإنّها فاقدة للشعور والعلم ـ وإن كانت صحيحة إلّا أنّ علم العلّة بالمعلول إن كان مانعاً عن تأثيرها فيه على شكل الحتم والوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حيث إنّ في ذلك القضاء الحاسم على عليّة الذات الأزليّة، وأنّ تأثيرها في الأشياء ليس كتأثير العلّة التامّة في معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله، وإن لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح، حيث إنّ العلم لا يؤثّر في واقع العلّيّة وإطار تأثيرها، كما درسنا ذلك سابقاً، فلا فرق بينهما عندئذٍ أصلاً. فإذن ما هو منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بين الأشياء، وما هو المبرّر لها ؟ وبطبيعة الحال لايمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي إلّا على ضوء ما درسناه سابقاً بشكل موسّع من أنّ صدور الأشياء من الله سبحانه بمشيئته وإعمال سلطنته وقدرته. وقد

وضعنا هناك الحجر الأساس للفرق بين زاوية الأفعال الاختياريّة، وزاوية المعاليل الطبيعية، وعلى أساس هذا الفرق تحلّ المشكلة.

الثالث: أنّه لا يمكن على ضوء هذه النظرية إثبات علّة أولى للعالم التي لم تنبثق عن علّة سابقة، والسبب في ذلك: أنّ سلسلة المعاليل والحلقات المتصاعدة التي ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من أن تتصاعد تصاعداً لا نهائياً، أو تكون لها نهاية ولا ثالث لهما. فعلى الأوّل: هو التسلسل الباطل؛ ضرورة أنّ هذه الحلقات جميعاً معلولات وارتباطات فتحتاج في وجودها إلى علّة أزليّة واجبة الوجود كي تنبثق منها، وإلّا استحال تحقّقها.

وعلى الثاني: لزم وجود المعلول بلا علّة، وذلك لأنّ للسلسلة إذا كانت نهاية فبطبيعة الحال تكون مسبوقة بالعدم، ومن الطبيعي أنّ ما يكون مسبوقاً به ممكن فلايصلح أن يكون علّة للعالم ومبدأً له، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: إنّه لا علّة له. فالنتيجة على ضوئهما هي وجود الممكن بلا علّة وسبب، وهو محال، كيف؟ حيث إنّ في ذلك القضاء المبرم على مبدأ العلّية، فإذن على القائلين بهذه النظرية أن يلتزموا بأحد أمرين: إمّا بالقضاء على مبدأ العلّيّة أو بالتسلسل، وكلاهما محال.

الرابع: أنّ لازم هذه النظرية انتفاء العلّة بانتفاء شيء من تلك السلسلة. بيان ذلك: أنّ هذه السلسلة والحلقات حيث إنّها جميعاً معاليل لعلّة واحدة، ونواميس خاصة لها، ترتبط بها ارتباطاً ذاتياً وتنبثق من صميم ذاتها ووجودها فيستحيل أن تتخلّف عنها، كما يستحيل أن تختلف.

وعلى هذا الضوء إذا انتفى شيء من تلك السلسلة فبطبيعة الحال يكشف عن انتفاء العلّة؛ ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علّته وتخلّفه عنها. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: أنّه لا شبهة في انتفاء الأعراض في هذا الكون، ومن الطبيعي أنّ انتفائها من ناحية انتفاء علّتها وإلّا فلا يعقل انتفاؤها، فالتحليل العلمي في ذلك أدّى في نهاية المطاف إلى انتفاء علّة العلل. وعلى هذا الأساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء في هذا الكون تفسيراً يتلائم مع هذه النظرية. فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ تلك النظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً[1].

[وكيف كان، لعلّ أهم ما استدلّ به للدليل العقلي أمران:]

الأوّل: أنّ الله تعالى عالم بأفعال العباد، وإلّا لزم الجهل في ذاته المقدّسة، وهو محال، فإذا تعلّق علمه بأنّ زيداً يفعل العمل الكذائي وعمراً يتركه، فبالضرورة لابدّ وأن يتحقّق ذلك ، وإلّا لانقلب علمه جهلاً، وهو محال.

وهذا الوجه ذكره «الفخر الرازي»، وأرعد بذلك حيث قال ما حاصله: «إنّه لو أجمع أهل العالم والعلماء لما أجابوا عن هذه الشبهة»، وافترى على هشام وقال: «إلّا أن يختار ما ذهب إليه هشام من نسبة الجهل إليه تعالى».

وقد أضاف إلى الشبهة بعضهم ما مضمونه: أنّ الله تعالى أخبر عن

---

(١) المحاضرات ٢: ٧١ ـ ٧٦.

دخول أبي لهب النار بقوله تعالى: ﴿سَيَصْلَىٰ نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ﴾[١]، فلو لم يكن كفر أبي لهب ضرورياً وأمكن إيمانه، والإيمان يجبّ ما قبله، يلزم الكذب والجهل في ذاته المقدّسة.

وفيه: أنّ العلم عبارة عن الانكشاف، والانكشاف يتعلّق [بـ] الواقع المنكشف على ما هو عليه واقعاً، فالعلم تابع للمعلوم، لا أنّ المنكشف تابع للعلم، نظير من وقف أمام المرآة؛ فإنّ ما يرتسم في المرآة يكون تابعاً لصاحب الرسم لا العكس، فالرسم يكون رسم إنسان يتبع كون الواقف أمام المرآة إنساناً، لا أنّ الإنسان إنسان؛ لأنّ رسمه رسم إنسان.

وبالجملة، لا فرق بين علمه تعالى وعلمنا بالأشياء في ذلك ، فكما أنّا لو علمنا بأنّ زيداً يصلّي غداً لا يؤثّر ذلك في فعله، وكلّنا نعلم بأنّه في الغد تطلع الشمس ولكن لايؤثّر علمنا في طلوعها، كذلك علمه تعالى بأفعال عباده لا يؤثّر في تحقّقها، فهو عزّ شأنه يعلم بصدور الفعل أو الترك من العبد بقدرته واختياره؛ لأنّه يصدر منه كذلك.

وأمّا ما ذكروه من قياس علمه تعالى بعلم البنّاء والخيّاط بعمله، وتأثير ذلك فيه، ففيه: أنّ هذا العلم هو العلم الفعلي باصطلاح بعضهم، أي ما يكون في طريقٍ للفعل، وهو عبارة عن تصوّر [محض]، فتحقّق كلّ فعل اختياري يكشف عن تعلّق علم الفاعل به كشف المعلول عن علّته، فهذا العلم مؤثّر في الفعل، ولكن لا ربط له بالعلم بمعنى انكشاف الواقع.

والذي يؤيّد ما ذكرناه هو أنّه تعالى عالم بالملازمات وباستحالة الأمور

---

(١) المسد: ٣.

المستحيلة كاجتماع النقيضين مع أنّه لا دخل لعلمه في شيء من ذلك، فاستحالة اجتماع النقيضين ثابتة لا من جهة علمه تعالى بذلك، هذا في الحلّ.

و[أمّا] النقض: [فهو] أنّه تعالى كما هو عالم بأفعال العباد عالم بأفعال نفسه من إنزال المطر في الوقت الخاص، وإرسال الريح في الزمان المعيّن، وخلق زيد في الساعة الفلانية إلى غير ذلك ، فيلزم أن يكون تحقّقها ضروريّاً، وأن يكون جلّ شأنه مضطرّاً في أفعال نفسه، ولا يلتزم به الأشعري.

وبالجملة: بعد فرض تحقّق الفعل من العبد وتعلّق علم الباري به بهذا العنوان يكون صدوره منه ضروريّاً لكن من قبيل الضرورة بشرط المحمول، وأمّا في حدّ نفسه فصدور الفعل الاختياري وعدمه من العبد يكون بالنسبة إليه على حدٍّ سواء.

وأمّا ما ذكروه من أنّه بعد تعلّق علمه بصدور الفعل عن الشخص لو لم يكن ضرورياً ينقلب علمه إلى الجهل فهو فاسد، إذ لو فرضنا تعلّق علمه بصدور الفعل من العبد اختياريّاً فصدوره عنه بالاضطرار مستلزم لانقلاب علمه جهلاً.

الثاني: [كما ذكرنا سابقاً] أنّ نسبة الفعل والترك في كلّ فعل اختياري إلى الفاعل يكون على حدٍّ سواء؛ لأنّ المفروض أنّ الفعل ممكن، فلابدّ في تحقّق أحد طرفيه من ثبوت مرجّح لذلك وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح، فإن ثبت مرجّح لأحد الطرفين وأوجب تحقّقه فقد خرج إلى حدّ الوجوب

فيجب تحقّقه، وهذا هو المطلوب، وإلّا فهو باقٍ على حدّ الإمكان وداخلاً تحت قدرة الفاعل، ولابدّ في تحقق أحد طرفي الممكن من مرجّح، فإن كان ذلك المرجّح الثاني أيضاً موجباً فقد ثبت المطلوب وإلّا فالفعل باقٍ على إمكانه إلى أن يتسلسل أو يتحقّق مرجّح موجب[١].

ب ـ الاستدلال بظواهر الكتاب العزيز:

[وقد استدلّوا على الجبر بظواهر آيات من الكتاب الكريم من قبيل:]

قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٢]، وأفعال العباد شيء، فهو خالقها، وغير ذلك ممّا دلّ على نفي الشرك.

وفيه أوّلاً: أنّ المسألة عقلية لا يمكن الرجوع فيها إلى الظهورات.

وثانياً: [أنّه] يخالف هذه الظهورات ظهورات أُخر على خلافها ممّا أُسند الفعل فيها إلى العبد، كقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[٤]، وقوله عزّ شأنه: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾[٦] إلى غير ذلك، وقد صرّح فيها بإسناد الخلق

---

(١) دراسات في علم الأصول ١: ١٥٨ ـ ١٦٠.

(٢) الفرقان: ٢.

(٣) الإسراء: ٧.

(٤) المائدة: ١١٠.

(٥) المؤمنون: ١٥.

(٦) العنكبوت: ١٧.

إلى الله تعالى، فلابدّ وأن يراد من قول الله خالق كلّ شيء: الأشياء الموجودة في نفسها غير الأفعال، وأعجب من هذا استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]، فانّ صدر الآية ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2]، أي الذي تعملونه وهو الخشب، فإنّ الـ «ما» موصول بمعنى ومعرفة صلته، فالمعنى: الله خلقكم وما تنحتونه من الأخشاب، لا أنّ الله خلق نفس عملكم وفعلكم[3].

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي بطلان نظرية الجبر مطلقاً يعني في إطارها الأشعري والفلسفي، وأنّها نظرية لاتطابق الواقع الموضوعي ولا الوجدان ولا البرهان المنطقي[4].

ما يترتّب على الجبر من الفساد:

إنّه على هذا المبنىٰ يكون العقاب والثواب ظلماً وقبيحاً، نظير عقاب العبد على طول قامته، مع أنّ الأشعري بنفسه يعاقب من ضربه بالحجر ولا يعاقب الحجر الواقع بنفسه من مكان مرتفع على رأسه، وقد أُورد هذا على رئيس الأشاعرة، وهو أبو موسى الأشعري، وأُجيب عنه بجوابين:

الجواب الأوّل: أنَّ العقاب يكون على الكسب.

وفيه: أنّه ما المراد من الكسب ليكون العقاب عليه، إن أُريد منه معناه

---

(١) الصافّات: ٩٦.

(٢) الصافّات: ٩٥.

(٣) دراسات في علم الأُصول ١: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٤) المحاضرات ٢: ٧٦ ـ ٧٧.

المتعارف الظاهر من اللفظ في الاستعمالات العرفية، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[1] وأمثال ذلك فهو الفعل، والمفروض أنّه غير اختياري، ولذا ذكر بعضهم أنّه معنى لا يعقل ولا يمكن بيانه، وقد وجّهه بعضهم بوجهين:

أحدهما ـ أنّ العقاب يكون على تقارن الفعل مع القدرة.

وفيه: أنّ التقارن غير اختياري أيضاً، وليس العقاب عليه إلّا كالعقاب على تقارن أمر غير اختياري مع قصر قامة العبد أو سواد وجهه.

ثانيهما ـ ما ذكره الباقلاني من أنّ العقاب والثواب يكون على الاطاعة والعصيان، فإنّ للفعل حيثيتين: فإنّه بما هو فعل مخلوق لله تعالى، وبما هو إطاعة أو عصيان يوجب الثواب أو العقاب.

وفيه: أنّ الإطاعة والعصيان ليسا إلّا عنوانين انتزاعيين ولا حقيقة لهما إلّا بمنشأ انتزاعهما، فالإطاعة تنتزع عن إنطباق المأمور به على المأتي به، والمعصية عن انطباق المنهي عنه عليه، ولا معنى للعقاب على ذلك.

وبعبارة أوضح: إن كانت الإطاعة أو العصيان فعلاً مستقلاً فننقل الكلام فيها، إذ لو كانت مخلوقة للعبد يلزم الشرك المتوهّم عند الأشعري، ولو كانت مخلوقة لله فالعقاب لماذا؟

وإن أُريد من الكسب الإرادة والاختيار فننقل الكلام في ذلك ونقول: إن كان الاختيار فعلاً نفسانياً مخلوقاً للعبد فقد وقع المحذور وهو الشرك المتوهَّم عنده، وعليه فلماذا لم يكن أصل الفعل مخلوقاً للعبد؟! وإن كان

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

هو أيضاً فعل الله تعالى فالعقاب عليه ظلم قبيح.

الجواب الثاني عن إشكال الظلم هو إنكارهم الحسن والقبح في الأفعال رأساً[١]. [كما سيأتي في الجواب عن الشبهة الأُولى حول الجبر، فانتظر].

شبهات حول الجبر:

١ ـ بقي الكلام في دفع شبهات الأشاعرة القائلين بالجبر وأنّ العباد مجبورون في أفعالهم، ولذا أنكروا التحسين والتقبيح عقلاً[٢]، بدعوى أنّ الأفعال كلّها مخلوقة لله تعالى، وتصرّفه يكون في ملكه وسلطانه، والظلم إنّما هو التصرّف في سلطان الغير، فلا موضوع للظلم في أفعاله تعالى، وعلى هذا حملوا الآيات النافية للظلم عنه كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ

---

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢) الظاهر أنّ إنكارهم للحسن والقبح ليس منحصراً بفعل العباد، بل أنكروهما مطلقاً حتّى في أفعال الله تعالى، حيث إنّ موضوعهما الفعل الاختياري لا الجبري، وتحفّظوا بذلك قدرته وسلطنته تعالى، وأنّه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل وهم يسألون، ويدخل من يشاء في نعيمه وإن كان من الفجّار، ويدخل من يشاء في جحيمه وإن كان من الأبرار بلا قبح في نظر العقل أصلاً، ووقعوا في شبهة إسناد الظلم إليه ـ تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً ـ في قبال المعتزلة القائلين بالتفويض وأنّ يد الله مغلولة، وأنّ العباد مختارون في أفعالهم اختياراً تامّاً بحيث لا يقدر هو تعالى على سلبه عنهم، فتحفّظوا بذلك عدله تعالى والتحسين والتقبيح العقليّين، ووقعوا في شبهة سلب السلطنة والقدرة عنه تعالى، فكل تنحّى عن طريق الاستقامة، ووقع في طرف الافراط والتفريط، خلافاً للفرقة المحقّة الاثني عشرية القائلين بالأمر بين الأمرين وأخذوا وتعلّموا من أئمّتهم صلوات الله عليهم أجمعين، فتحفّظوا بذلك عدله وقدرته تعالى.(الهداية في الأُصول ١: ٢٠٥).

بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[١]، فقالوا: المراد منه أنّه لا معنى للظلم منه تعالى، لا أنّه معقول ولا يفعله، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا معنى لإثبات التكليف له تعالى بأن يقال: يجب أن يفعل كذا وأن لا يفعل كذا، إذ ليس للعبد تكليف المولى وبيان الوظيفة له وإلزامه بشيءٍ، فلا مانع أن يدخل النبي في أسفل دركات الجحيم ويدخل المشرك العاصي في أعلى درجات الجنة إلى آخر ما يسطّروه من الخرافات.

ونقول: أمّا قولهم بأنّه ليس للعبد أن يحكم على المولى بشيءٍ فهو حق، إلّا أنّ المراد من الحكم في المقام ليس هو الإلزام وجعل الوظيفة، وإنّما المراد منه الادراك، فالحكم بأنّه عادل كالحكم بأنّه عالم وقادر.

وأمّا قولهم بأنّ الظلم هو التصرف في سلطان الغير ولا معنى له في أفعال الباري.

ففيه: أنّه مغالطة واشتباه بالغصب، فإنّ الغصب هو التصرّف في سلطان الغير ولا يعقل بالقياس إلى مالك الملوك، وأمّا الظلم فهو بمعنى الاعوجاج والخروج عن العدالة والاستقامة إلى حدّ الافراط أو التفريط ولو في ملكه أو نفسه، مثلاً: أنّ [ل]الإنسان على نفسه حقوقاً فلابدّ وأن يصرف مقداراً من زمانه في الأمور الأُخرويّة ومقداراً منه في الأمور الدنيويّة يقال إنّه ظلم نفسه، وهكذا لو كان للإنسان عبدان وكان أحدهما مطيعاً لمولاه في تمام عمره والآخر عاصياً له، كذلك لو أثاب المولى العبد العاصي وعاقب المطيع فهو ظالم ويعدّ عند العقلاء مجنوناً.

---

(١) آل عمران: ١٨٢.

وأمّا قولهم يجوز أن يدخل الله نبيّه في الجحيم ويخلد عدوّه في الجنّة فهو أيضاً كالمثال المتقدّم ممّا لا يجوّزه العقل والعقلاء ولو كان تصرّفاً في ملكه وسلطانه.

هذا مضافاً إلى أنّه عليه يكون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً، إذ لا مانع من أن يدخل جميع المؤمنين في النار، ويسكن جميع الكفّار في الجنان، فلا يبقى لهذا دافع إلّا القول بأنّ الوعد والوعيد ينفي ذلك، فإنّه لا يخلف الميعاد.

والجواب عنه واضح على مشربهم، إذ خلف الوعد بل الكذب الذي ليس إلّا ظلماً في الكلام لا يكون قبيحاً، وأمّا توهّم أنّ عادة الله جارية على ذلك.

ففيه: أنّه متى عاشرنا مع الله تعالى، وكم مدّة كنّا معه حتّى علمنا عادته في الأُمور الدنيويّة؟ ومن رجع من الآخرة وأخبر عن عادته تعالى فيها؟ فهذه الكلمات ممّا تضحك الثكلى[1].

٢ ـ ما [تقدم مفصّلاً] عن الفخر الرازي من أنّ الأفعال كلّها معلولة للإرادة، وهي ـ أي نفس الإرادة ـ غير إرادية، وإلّا لزم التسلسل، فإذا كان علّة الفعل أمراً قهرياً جبريّاً، فلا محالة يكون معلولها أيضاً كذلك، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة، وهو بمكان من البطلان[2].

---

(١) دراسات في علم الأصول ١: ١٥٦ ـ ١٥٧. هذا ما جعله جواباً ثانياً عن إشكال الظلم، أي إنكارهم الحسن والقبح في الأفعال، وأنّه على هذا المبنى يكون العقاب والثواب ظلماً وقبيحاً.

(٢) راجع تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل ـ للخواجة نصير الدين الطوسي: ٣٢٥.

وأُجيب عنه: بأنّ الأفعال حيث إنّها مسبوقة بالإرادة فهي اختياريّة في مقابل الفعل القسري الذي صدر عن قهر وقسر كسقوط الحجر، والطبعي الذي يصدر بالطبع كحركة النبض، ويكفي في الفعل الاختياري أن يكون إراديّاً، ولا يلزم أن تكون الإرادة إراديّة أيضاً.

وأنت خبير بأنّ هذا الجواب لايسمن ولا يغني من جوع؛ إذ المعلول لأمرٍ غير اختياري غير اختياري، فهو جبر بصورة الأمر بين الأمرين.

والتحقيق في الجواب: أنّ الإرادة تستعمل تارة ويراد منها تلك الصفة النفسانيّة التي هي الشوق ضعيفاً أو قويّاً، وتستعمل أُخرى ويراد منها الاختيار الذي هو فعل من أفعال النفس، والمحذور المذكور لازم على تقدير أن تكون علّة الأفعال الإرادة بالمعنى الأوّل لا هي بالمعنى الثاني، ونرى بالوجدان أنّه ليس مجرّد الشوق علّة تامّة للفعل؛ بداهة أنّ النفس في إعمال قدرتها وسلطنتها فيما اشتاقت إليه وما تكرهه على حدٍّ سواء، بل ما ارتكز في أذهاننا ونرى من وجداننا أنّ العلّة التامّة للفعل هي الإرادة بالمعنى الثاني التي قيامها بالنفس قيام الفعل بفاعله. وإن شئت فسمّها بالاختيار أو المشيئة أو إعمال القدرة أو حملة النفس.

وبالجملة علّة الأفعال ـ وهي الإرادة بمعنى الاختيار وإعمال القدرة ـ اختياريّة ؛ إذ للنفس أن تعمل قدرتها نحو الفعل وتفعل وأن لاتعمل قدرتها ولا تفعل، فإذا كانت العلّة اختياريّة فلا محالة يكون المعلول أيضاً اختياريّاً.

إن قلت: إعمال القدرة وحملة النفس واختيارها أيضاً فعل من الأفعال،

وبالضرورة لا يكون واجب الوجود، فيكون ممكناً محتاجاً إلى العلّة، فهي إمّا إراديّة أو اضطراريّة، فهو على الثاني يكون اضطراريّاً، ويعود المحذور، وعلى الأوّل ننقل الكلام فيها، فإن كانت إراديّةً، يتسلسل، وإلّا يعود المحذور، فلا أثر لهذا الجواب أصلاً.

قلت: يكفي في كون الفعل اختياريّاً أمران:

الأوّل: مقدوريّته للفاعل بحيث يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل.

الثاني: استناده إليه بحيث يصدر من الفاعل لا عن قهر وقَسْر، ولا يلزم في ذلك أزيد من هذين الأمرين.

وما اشتهر في الألسنة من أنّ الممكن لابدّ لوجوده في الخارج من علّة ممّا لا أصل له لو كان المراد ظاهره من عدم الانفكاك بينهما، ولكنّ الظاهر أنّ مرادهم بذلك أنّ الممكن حيث إنّ نسبته إلى الوجود والعدم على حدٍّ سواء وككفّتي الميزان لا يوجد بالذات، وإلّا خرج الممكن بالذات عن كونه ممكناً بالذات، بل لابدّ له من موجد يوجده، أمّا كونه علّةً تامّةً له بحيث لا ينفكّ عنه فلا، فحينئذٍ فعل النفس الذي سمّيناه بالاختيار أو إعمال القدرة أو حملة النفس أو المشيئة أو غير ذلك من الألفاظ ـ

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشيرُ

ـ فعل اختياري صادر عن النفس بلا واسطة في البين، وهو مقدور لها بحيث يمكنها أن تُعمِل قدرتها وأن لا تُعمِل، بخلاف سائر الأفعال؛ فإنّها صادرة عن النفس بواسطة هذا الفعل الاختياري، وهذا معنى قوله عليه السلام:

«خلق الله الأشياء بالمشيئة، والمشيئة بنفسها»[١].

والحاصل: أنّ علّة الفعل ليست هي الشوق بل هي الاختيار، والشوق ليس إلّا باعثاً ومحرّكاً للنفس وداعياً للإختيار، وهو فعل من أفعال النفس يصدر عنها بلا واسطة، ولها أن تختار وأن لا تختار، فهو مقدور لها وفعلها.

ونظيره علم النفس بالأشياء؛ فإنّه بواسطة الصورة الحاصلة منها في النفس، وأمّا علمها بهذه الصورة فهو بنفسها لا بواسطة صورة أُخرى.

ولو قلنا بقهريّة الأفعال المعلولة للاختيار ولم نكتف في اختياريّة الاختيار بمقدوريّته للنفس وصدوره عنها، وجب أن نقول بذلك في أفعال الله حيث إنّه تعالى أيضاً خلق الأشياء بالمشيئة والاختيار، ولا فارق في البين، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، ولا يقول به الأشعري.

٣ ـ إنّ الأفعال بين واجب وممتنع؛ إذ الإرادة الأزليّة له تعالى إمّا تعلّقت بها فهي واجبة، أو لم تتعلّق بها فهي ممتنعة، وإلّا لزم أن تكون إرادة العبد غالبة على إرادة الله، وهو باطل بالضرورة.

وهذه الشبهة نشأت من جعل إرادته تعالى من صفات الذات، وهو المعروف بين جملة من الفلاسفة، وهو باطل، بل هي من صفات الفعل.

بيان ذلك: أنّ صفات الذات ـ كما عرفت[٢] ـ هي ما لا يمكن نفيها عنه تعالى بوجهٍ من الوجوه، كالقدرة والعلم حيث إنّهما لايمكن نفيهما عنه

---

(١) الكافي ١: ١١٠، ح٤ بتقديم وتأخير.

(٢) تقدّم في مطاوي البحث وسيأتي بحثه مفصّلاً في بحث الإرادة الإلهيّة.

تعالى؛ إذ هو تعالى قادر إذ لا مقدور، وعالم إذ لا معلوم.

وأمّا الإرادة فيمكن نفيها عنه تعالى، كما في التنزيل: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1].

وقد تطابقت وتظافرت الأخبار بأنّ الإرادة من صفات الفعل، وليس شيء غير العلم والقدرة من صفات الذات، والحياة صفة تنتزع عنهما، وبقيّة الصفات كلّها من صفات الفعل، ومنها الإرادة، فهي على هذا ليست بأزليّة، بل هي كسائر الأفعال ربما تصدر منه تعالى، وربما لا تصدر بحسب المصالح والمفاسد، فالإرادة ليست بأزليّة حتّى يقال: إمّا تعلّقت بالأفعال أو لم تتعلّق، ويلزم ما ذكر، والأفعال ليست أفعال الله حتّى تكون معلولة لإرادته واختياره، بل هي معلولة لاختيار العباد حيث إنّها أفعالهم، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع.

وبالجملة: لمّا جعلوا الإرادة من صفات الذات، وقعوا في هذه الشبهة، وقالوا بمجبوريّة العباد في أفعالهم، وأنت بعد ما عرفت أنّ الإرادة ليست من صفات الذات لا يبقى لك إشكال من هذه الجهة، فتأمّل.

٤ ـ أنّه تعالى حيث إنّ إرادته عين علمه، فإن علم بفعل العبد يجب، وإن علم بعدمه فيمتنع، فهو إمّا واجب صدوره من العبد أو ممتنع، وإلّا يلزم تخلّف العلم عن المعلوم، وهو محال في حقّه تعالى، وبذلك أشار شاعرهم حيث قال:

---

(١) البقرة: ١٨٥.

.... گرمی نخورم علم خدا جهل بود[١]

والجواب ـ مضافاً إلى أنّ هذه الشبهة أيضاً مبتنية على جعل الإرادة من صفات الذات، وقد عرفت بطلانه ـ أنّ علمه تعالى تابع لوقوع الفعل بمعنى أنّه حيث كان العبد يصدر منه الفعل علم هو به، لا أنّه حيث علم به يصدر الفعل من العبد.

وبعبارة أُخرى: ليس العلم بالصدور علّة للصدور، بل الأمر بالعكس، والصدور علّة للعلم به؛ ضرورة أنّ طلوع الشمس غداً ليس معلولاً لعلمنا به، بل علّته أمر آخر لا ربط له بعلمنا به، وهكذا لا ربط له بعلم الباري به؛ إذ ليس العلم بالشيء إلّا انكشافه لدى العالم من غير فرق بيننا وبين الباري في هذا المعنى، والانكشاف كيف يمكن أن يكون مؤثّراً و علّة للشيء؟ ولو كان كذلك، للزم أن يكون الباري تعالى أيضاً مجبوراً في أفعاله؛ إذ هو تعالى عالم بأفعال نفسه، فأفعاله أيضاً ضروريّة له، وإلّا يلزم تخلّف العلم عن المعلوم المحال في حقّه تعالى، وهذا ممّا لايمكن الإلتزام به[٢].

هذا تمام الكلام في الجبر، والجواب عن شبهات الأشعري[٣].

---

(١) مضمون العجز من الشعر بالفارسية: أنّ الشاعر يقول: لو لم أتناول كأس الخمر لكان علم الله بذلك جهلاً.

(٢) تقدّمت هذه الشبهة مع جوابها مفصّلاً في الوجه الخامس من الوجوه العقليّة التي استدلّ بها الأشاعرة على الجبر، فراجع.

(٣) الهداية في الأُصول ١: ٢٠٥ - ٢١١.

تذييل:

ثمّ بما ذكرناه ظهر الخلل في كثير من عبارات الكفاية في المقام، ونحن نتعرّض إلى موردين منها:

أحدهما: ما ذكره من انقسام الإرادة إلى التكوينيّة والتشريعيّة، فإنّ الإرادة على ما عرفت بمعنى البناء القلبي، ولايعقل تعلّقه بفعل الغير. نعم ربّما يتعلّق الشوق بذلك، وأمّا العزم والمشيئة والبناء فلا، وعليه فالفاعل دائما تكون ارادته تكوينيّة، غايته تارة تتعلّق بالفعل الخارجي التكويني، وأُخرى بالجعل وتشريع الحكم، فالفرق في المتعلّق.

ثانيهما: ما ذكره من أنّ اختيار السعادة والشقاوة بالآخرة ينتهي إلى الذاتي ولا يسئل عنه، فإنّ الاختيار فعل النفس ولا معنى لكونه ذاتيّاً ولذا يتخلّف ويتبدّل، فربّما يكون الإنسان في أوّل عمره يختار المعاصي وفي أواخر عمره يختار الطاعات، وربما ينعكس الأمر، فالتخلّف أقوى دليل على عدم كونه ذاتيّاً.

ثم إنّ بعض أعاظم تلامذته وجّه كلامه ببيان مقدّمة، وحاصل ما ذكره: إنّ الأعراض تارة تكون لازمة، [وهي] إمّا من عوارض الماهية وإمّا من عوارض الوجود، وأُخرى تكون مفارقة اتفاقيّة كالبياض بالقياس إلى الجسم، فما كان من قبيل الأول لايحتاج إلى جعل مستقل، بل لا معنى لجعله مستقلاً، بل ينجعل بجعل ملزومه.

وأمّا القسم الثاني فجعله يكون بجعل مستقل. ثم طبّق هذه المقدّمة على المقام، وذكر أنّ العلم بالنسبة إلى الإنسان يكون من العوارض المفارقة، ولذا لايكون الإنسان عالماً ثمّ يعلم.

وأمّا الاختيار فهو من لوازمه، فإنّ الإنسان الملتفت الشاعر من أوّل

وجوده يكون مختاراً، فثبوت الاختيار في الإنسان غير محتاج إلى جعل مستقل، وعليه فحيث إنّ الاختيار فعل العبد ويكون دخيلاً في تحقّق فعله الاختياري يستند الفعل إلى العبد، وحيث إنّ بعض أسبابه وهو العلم والإدراك يكون جعله من الله تعالى يستند الفعل إليه جلّ شأنه، وهذا معنى أمر بين أمرين، وفي كلامه صغرىً وكبرىً وتطبيقاً نظر.

والحاصل: أنّه تلخّص ممّا ذكر أنّ أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى كما ذهب إليه الأشاعرة، ولاهي معلولة للإرادة كما ذهب إليه الفلاسفة، بل هي فعل العبد صادرة باختياره.

نعم، القدرة على ذلك آناً فآناً تكون من الله تعالى حتى في حال العصيان، وهذا معنى الأمر بين أمرين، كما ورد في الروايات، وفي بعضها سئل من الإمام ما حاصله: أنّه هل يكون الفاعل هو الله؟ فقال‌عليه‌السلام ما مضمونه: هو أعدل من ذلك ، فقال: فالعبد هو الفاعل، فقال‌عليه‌السلام: هو أعجز من ذلك[1].

ومنشأ ما ذهب إليه الفلاسفة إنّما هو ذهابهم إلى احتياج كلّ فعل إلى علّة تامّة يستحيل تخلّفها عن المعلول، وقد ذكرنا أنّه لا دليل عليه، وإنّما الفعل يحتاج إلى الفاعل ليس إلاّ، وبهذا ظهر ما في الكفاية من الخلل، وذكرنا من مواردها موردين:

الأوّل: تقسيمه الإرادة إلى التكوينيّة والتشريعيّة، فإنّ ذلك على مسلكهم ـ من أنّ الإرادة من الصفات ـ تام، حيث لا معنى لها في الباري إلّا العلم، فعلمه تعالى تارة يتعلّق بما له دخل في النظام الأتمّ فيعبّر عنه

---

(١) انظر: الاحتجاج ٢: ٨٢.

بالإرادة التكوينيّة. وأُخرى: بما له دخل في مصلحة شخص خاص ويسمّى بالإرادة التشريعيّة، ولكن على ما اخترناه من أنّ الإرادة هي من أفعال النفس، فالإرادة دائماً تكون تكوينيّة، والفرق يكون في متعلّقها.

الثاني: ما ذكره من إنتهاء الإرادة إلى الذات، والذاتي لا يعلّل، فإنّ الله تعالى ما جعل المشمش مشمشاً، بل أوجده، فإنّه لا معنى لأن تكون الإرادة جنساً ولا فصلاً للإنسان، وقد وجّه كلامه بعض أعاظم تلاميذه بذكر مقدّمة، وهي: أنّ الأعراض تارة تكون من أعراض الماهيّة، وأُخرى من أعراض الوجود، وعلى الثاني إمّا تكون دائمة وإمّا تكون مفارقة، وجعل العرض اللّازم مطلقاً يكون بتبع جعل معروضه وليس له جعل مستقل، بخلاف العرض المفارق فإنّه مجعول بجعل مستقل، ثمّ طبّق ذلك على المقام وذكر أنّ الاختيار من عوارض الإنسان الغير المفارقة بخلاف العلم والشوق، فالاختيار غير مجعول في الإنسان مستقلاً بخلاف العلم، والفعل المتوقّف على هاتين المقدّمتين من حيث دخل العلم المجعول من الله تعالى فيه يكون مستنداً إليه، ومن حيث توقّفه على الاختيار الذي ليس بمجعول مستقلّاً يستند إلى الفاعل، وهذا معنى الأمر بين أمرين. وهو غير تام صغرىً وكبرىً وتطبيقاً.

أمّا كبرىً فلأنّ تقسيم العارض بمعنى اللّاحق، لا الانتزاع إلى عارض المهيّة والوجود وإن كان من الفلاسفة إلّا أنّه غير تام، فإنّ الماهيّة ليست بشيءٍ أصلاً، فهي ليست حرف فكيف يمكن أن يلحقها أمر آخر، بل العرض دائماً يعرض الوجود، غايته تارة يعرض كلّا الوجودين الخارجي والذهني كالزوجيّة للأربعة مثلاً، ويسمّى بلازم الماهيّة أيضاً، وأُخرى يعرض أحد الوجودين دون الآخر، كالمعقولات الثانويّة والحرارة للنار.

وأمّا ما ذكره من أنّ العرض اللّازم يكون مجعولاً بجعل المعروض.

ففيه: أنّه لا ريب في تغاير العارض والمعروض وتعدّدهما خارجاً، وأنّ كلّاً منهما موجود[و] له وجود خاص به، وحيث إنّ الإيجاد والوجود متّحدان ذاتاً واختلافهما يكون بالاعتبار، فكلّ وجود إيجاد لو قيس إلى فاعله، فلا محالة يكون هناك إيجادان ويستحيل اتّحادهما.

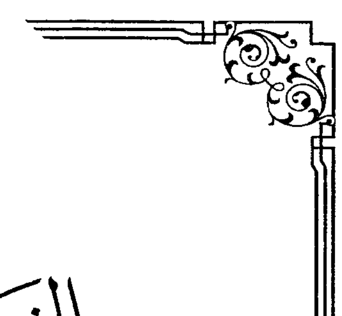
ومع التنزّل عن ذلك، نقول: ما المراد من الاعتبار الذي جعله من العوارض الدائميّة، ومالمراد من العلم الذي جعله مفارقاً؟ فإن كان المراد من الاختيار قابلية الاختيار، فجميع صفات الإنسان تكون كذلك، فإنّ الكاتب بالقوّة والعالم بالقوّة والصانع بالقوّة، تكون من لوازم الإنسان الغير المنفكّة عنه حتى عُرّف الإنسان في المنطق بالكاتب بالقوّة، فما وجه الفرق بينهما؟ وإن أراد من الاختيار، الاختيار الفعلي الذي هو محلّ كلامنا فهو مفارق بالنسبة إلى الإنسان، فإنّه ربّما يريد شرب الماء وربّما لا يريده، فكيف يكون لازماً له، وهو يتخلّف عنه.

هذا مضافاً إلى أنّا نسلّم جميع ما تقدّم، ولكن نقول: لو كان هناك فعل مترتّب على مقدّمتين:

إحداهما: تكون مجعولة بجعل المولى تبعاً، والأُخرى: تكون مجعولة بجعله استقلالاً، فمع ذلك كيف يمكن أن يكون الفعل اختياريّاً مع أنّ كلتا مقدّمتيه كانتا بغير اختياره؟ وهل هذا إلّا مجرّد تسمية واصطلاحاً، فالشبهة لا ترتفع بهذا التوجيه، فدافع الشبهة منحصر بما ذكرناه واستفدناه من أئمّتنا عليهم السلام، وهو الأمر بين الأمرين[1].

---

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٦٦ ـ ١٦٩.



الفصل الخامس

نظرية التفويض ونقدها



تمهيد :

ذهب المعتزلة إلى أنّ الله سبحانه وتعالى قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصالة والاستقلال بلادخل لإرادة وسلطنة أُخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون مايريدون من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أُخرى وسلطنة ثانية، وبهذه النقطة تمتاز عن نظرية الأمر بين الأمرين، فإنّ العبد على ضوء تلك النظرية وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد إلّا أنّه في عين ذلك بحاجة إلى إستعانة الغير فلا يكون مستقلاً فيه.

وغير خفي أنّ المفوّضة وإن احتفظت بعدالة الله تعالى إلّا أنّهم وقعوا في محذور لا يقلّ عن المحذور الواقع فيه الأشاعرة وهو الاسراف في نفي السلطنة المطلقة عن الباري عزّ وجلّ وإثبات الشريك له في أمر الخلق والإيجاد. ومن هنا وردت روايات كثيرة تبلغ حدّ التواتر في ذمّ هذه الطائفة، وقد ورد فيها أنّهم مجوس هذه الأُمة، حيث إنّ المجوس يقولون بوجود إلهين: أحدهما: خالق الخير. وثانيهما: خالق الشر، ويسمّون الأوّل يزدان، والثاني أهريمن، وهذه الطائفة تقول بوجود آلهة متعددة

بعدد أفراد البشر، حيث إنّ هذا المذهب يقوم على أساس أن كلّاً منهم خالق وموجد بصورة مستقلّة بلا حاجة منه إلى الاستعانة بغيره، غاية الأمر أنّ الله تعالى خالق للأشياء الكونيّة كالإنسان ونحوه، والإنسان خالق لأفعاله الخارجيّة من دون افتقاره في ذلك إلى خالقه [فيلزم تعدّد الخالق][1].

---

(١) المحاضرات ٢: ٧٧ ـ ٧٨، وفي مصباح الأُصول ١ / القسم ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢، قال: «مذهب التفويض يقابل مذهب الجبر بتمام المقابلة، فإنّ المجبرة يقولون بأنّ الأفعال الصادرة من العبد صادرة بالإرادة الأزلية من دون أن يكون للعبد فيها اختيار، والمفوّضة يقولون بأنّ الأفعال صادرة من العبد بإرادته واختياره مستقلّاً، من دون أن يكون له تعالى فيها دخل بوجه من الوجوه حين صدورها، فالله سبحانه وتعالى وإن اعطى للعبد الوجود والقدرة على الفعل إلّا أنّ الفعل صادر من العبد بالاستقلال خارج عن سلطنته تعالى».

وفي مصابيح الأُصول: ١٩٥ ـ ١٩٦، ما لفظه: «و هناك شبهة أُخرى، وهي شبهة تفويض الله العبد في أفعاله إلى قدرته الاستقلالية يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد دون أن تكون هناك سلطنة وإرادة أُخرى على أفعاله، فالعبيد مفوّضون فيما يعملونه، فإن عوقبوا فالعقاب على اختيارهم وسوء إرادتهم، فهؤلاء وإن التزموا بالمحافظة على ثبوت العدالة لله سبحانه وتعالى إلّا أنّ المحذور في حديثهم نفي سلطنة الله تعالى والالتزام بوجود شريك له، ولهذا وردت الأخبار بلعن المفوّضة، وذمّهم وأنّهم مجوس هذه الأُمة حيث التزموا ـ أعني المجوس ـ بوجود إلهين، أحدهما للخير، وثانيهما للشر... وهؤلاء المفوّضة بالتزامهم أنّ كلّ واحد يقتضي أن يكون خالقاً مستقلّاً فقد عدّدوا الآلهة مثلهم، ولكن بتعدّد البشر، والتزموا بأن يكون الناس والله خالقين، غاية الأمر الفرق بينهما في المخلوق، فالله سبحانه و تعالى يخلق الإنسان، والإنسان يخلق الأفعال المتعدّدة».

وفي الهداية في الأُصول ١: ٢١١، قال: «أمّا التفويض الذي قال به المعتزلة حفظاً لعدله تعالى فالتزموا بأنّ العباد مختارون في أفعالهم تمام الاختيار بحيث لايمكن للباري تعالى سلب الاختيار عنهم بتوهّم أنّ الممكن لايحتاج في بقائه إلى المؤثر، فالباري تعالى بعد أن ⇦

[وبعبارة موجزة:] إنّ الوجه في احتياج الممكن إلى المؤثّر هل هو حدوثه أو إمكانه؟

والصحيح [كما سوف نثبته] هو الثاني، وعليه فالحادث في بقائه أيضاً محتاج إلى المؤثّر لبقاء ملاك حاجته وهو الإمكان(١).

الاستدلال على التفويض:

وقد استدلّ على هذه النظرية بأنّ سرّ حاجة الممكنات وفقرها إلى العلّة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً، لإستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثّر. وعليه فالإنسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقائه إلى إفاضة الوجود من خالقه، فإذاً بطبيعة الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تامّاً لا إلى العلّة المحدثة. ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلى نفي السلطنة عن الله عزّ وجلّ على عبيده نفياً تامّاً(٢).

[وبعبارة أُخرى:] أنّ الممكن يحتاج في حدوثه فقط إلى المؤثّر ولا يحتاج في بقائه إليه، فالإنسان بعد ما خلقه الله تعالى وأعطاه القوّة والقدرة فهو غني عن اللهسبحانه غير مفتقر إليه فيما يصدر عنه من الأفعال(٣).

⇦ أوجد العبد وأعطاه القدرة والاختيار أجنبي عنه ولا يقدر على سلب اختياره وقدرته، فقالوا بمقالة اليهود من أنّ يد الله مغلولة».

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٦٩.

(٢) المحاضرات ٢: ٧٨.

(٣) مصباح الأُصول ١ / القسم ١: ٢٧٢ ـ ٢٧٣. وفي مصابيح الأُصول: ١٩٦، ما يقرب من ⇦

وفساد هذا التوهّم ظاهر لا سترة عليه، إذ الممكن ـ كما ثبت في محلّه ـ محتاج إلى المؤثّر وإلى إفاضة الوجود من الحقّ حدوثاً وبقاءً؛ إذ البقاء أيضاً وجود ثانٍ يحتاج إلى موجد ومؤثّر، وإلّا لزم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات؛ وذلك لأنّ الافتقار ـ الذي هو من لوازم ذات الممكن وماهيّته ـ إمّا أن يكون باقياً بعد الحدوث أو لا، فعلى الأوّل لا يستغني عن المؤثّر مادام باقياً، وهو المطلوب، وعلى الثاني يلزم الانقلاب؛ إذ انتفاء لازم الذات والماهيّة مستلزم لانتفاء الذات، وهو محال.

وأوضح مثال مُثّل في المقام: وجود الصورة في النفس فإنّها موجودة في النفس مادام تتوجّه النفس بها، وتنعدم بمجرّد سلب النفس توجّهها عنها. وهكذا وجود الضوء في العالم، [فإنّه] متفرّع على إشراق الجرم المُشرق المضيء وتابع له، فإنّه بمجرّد وجود حاجب في البين أو انعدامه ينعدم، فكما أنّ وجود الصورة في النفس ليس وجوداً واحداً موجوداً بتوجّهٍ واحد، وهكذا وجود الضوء ليس وجوداً واحداً بإشراقٍ واحد، بل هناك وجودات متتابعة ناشئة من توجّهات النفس آناً فآناً ومن إشراقات متعدّدة واحداً بعد واحد، إلّا أنّا نرى [شيئاً] واحداً في الظاهر، فكذلك قدرة العبد أيضاً في كلّ آنٍ غيرها في آنٍ آخر، وهي في كلّ آنٍ مفاضة بإفاضة غيرها في آنٍ آخر، وبمجرّد قطع الفيض عن العبد تنعدم من دون

⇦ ذلك، قال: «وقد استدلّوا على التفويض بعد ردّ شبهة المجبّرة: بأنّ الممكنات وإن احتاجت في حدوثها إلى علّة موجدة إلّا أنّها ليست محتاجة إليها في بقائها لاستغناء البقاء عن المؤثّر. فالعبد بعد إفاضة الوجود عليه من خالقه لايحتاج في بقائه وصدور الأفعال عنه إلى شيء وإليه يستند التأثير التام في إيجادها، لا إلى علّته المحدثة له، وإذا تمّ هذا لزم نفي السلطنة عن الله عزّ وجلّ على عبيده نفياً تامّاً».

احتياج إلى معدم أصلاً[1].

[وبعبارة أُخرى:] الجواب عن ذلك يظهر على ضوء درس هذه النقطة [وهي] استغناء البقاء عن المؤثّر ونقدها مرة في الأفعال الاختياريّة، وأُخرى في الموجودات التكوينيّة.

أمّا في الأفعال الاختياريّة فهي واضحة البطلان، والسبب في ذلك ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ كلّ فعل اختياري مسبوق بإعمال القدرة والاختيار وهو فعل اختياري للنفس، وليس من مقولة الصفات، وواسطة بين الإرادة والأفعال الخارجيّة. فالفعل في كلّ آنٍ يحتاج إليه ولا يعقل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه، فهو تابع لإعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاءً، فإن أعمل قدرته فيه تحقّق في الخارج وإن لم يعملها فيه استحال تحقّقه، فعلى الأوّل إن استمرّ في إعمال القدرة فيه استمرّ وجوده وإلّا استحال

(١) الهداية في الأُصول ١: ٢١١ ـ ٢١٢، وفي مصابيح الأُصول: ١٩٦ ما يقرب من ذلك، قال: «ويرد عليه: أنّ الممكنات كما تحتاج في حدوثها إلى المؤثّر تحتاج في بقائها إليه، إذ هي في مرحلة بقائها لا تخرج عن حيّز الإمكان إلى الوجوب، ومن لوازم الإمكان الذاتية، افتقاره واحتياجه إلى المؤثّر في جميع آناته بل هو عين الحاجة إليه ليفيض عليه الوجود وإلّا لانعدم. وعلى هذا فالعبد محتاج في جميع الآنات إلى خالقه ليفيض عليه وعلى أفعاله الوجود والقدرة وسائر المبادئ. وإلّا لما تمكّن من إيجاد أفعاله».

وأيضاً في مصباح الأُصول ١ / القسم ١: ٢٧٣، ما لفظه: «إنّ الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى المؤثّر كذا يحتاج في بقائه أيضاً إلى المؤثّر، إذ الملاك في احتياجه إلى المؤثّر حدوثاً هو إمكانه وافتقاره الذاتي، وهذا الملاك بعينه يقتضي احتياجه إلى المؤثّر بقاءً أيضاً، فحدوثه لا يوجب استغناءه عن المؤثّر في البقاء.

وإن شئت قلت إن بقاءه أيضاً ممكن محتاج إلى المؤثّر؛ لأنّ حدوثه لا يوجب انقلابه من الإمكان إلى الوجوب حتّى يكون مستغنياً عن المؤثّر في البقاء».

استمراره.

وعلى الجملة، فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة إلى السبب والعلّة (وهو إعمال القدرة والسلطنة)، فإنّ سرّ الحاجة وهو إمكانه الوجودي وفقره الذاتي كامن في صميم ذاته وواقع وجوده من دون فرق بين حدوثه وبقائه، مع أنّ البقاء هو الحدوث، غاية الأمر إنّه حدوث ثانٍ ووجود آخر في قبال الوجود الأول، والحدوث هو الوجود الأول غير مسبوق بمثله، وعليه فبطبيعة الحال إذا تحقّق فعل في الخارج من الفاعل المختار فهو كما يحتاج إلى إعمال القدرة فيه والاختيار، كذلك يحتاج إليه في الآن الثاني والثالث وهكذا، فلا يمكن أن نتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار.

وبكلمة أُخرى: إنّ كلّ فعل اختياريّ ينحلّ إلى أفعال متعددة بتعدّد الآنات والأزمان، فيكون في كلّ آنٍ فعل صادر بالاختيار وإعمال القدرة، فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه. ومن هنا لافرق بين الدفع والرفع عقلاً إلّا بالاعتبار، وهو أن الدفع مانع عن الوجود الأوّل، والرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع.

فالنتيجة: إنّ احتياج الأفعال الاختياريّة في كلّ آنٍ إلى الإرادة والاختيار من الواضحات الأوليّة، فلا يحتاج إلى زيادة مؤنة بيان وإقامة برهان.

وأمّا في الموجودات التكوينيّة فالأمر أيضاً كذلك؛ إذ لا شبهة في حاجة الأشياء إلى علل وأسباب يستحيل أن توجد بدونها، وسرّ حاجة تلك الأشياء بصورة عامّة إلى العلّة وخضوعها لها بصورة موضوعيّة هو

أنّ الحاجة كامنة في ذوات تلك الأشياء لا في أمر خارج عن إطار ذواتها، فإنّ كلّ ممكن في ذاته مفتقر إلى الغير ومتعلّق به سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن؛ ضرورة أنّ فقرها كامن في نفس وجوده، ومن الطبيعي أنّ الأمر إذا كان كذلك فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة إلى العلّة، فإنّ سرّ الحاجة ـ وهو الإمكان ـ لا ينفك عنه، كيف؟ فإنّ ذاته عين الفقر والامكان لا أنّه ذات لها الفقر.

وعلى ضوء هذا الأساس، فكما أنّ الأشياء في حدوثها في أمسّ الحاجة إلى وجود سبب وعلّة، فكذلك في بقائها، فلا يمكن أن نتصوّر وجوداً متحرّراً عن تلك الحاجة، إذ النقطة التي تنبثق منها حاجة الأشياء إلى مبدأ العلّيّة والإيجاد ليست هي حدوثها؛ لاستلزام هذه النظرية تحديد حاجة الممكن إلى العلّة من ناحيتين: المبدأ والمنتهى:

أمّا من الناحية الأُولى فلأنّها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الأشياء الحادثة بعد العدم، وأمّا إذا فرض أنّ للممكن وجوداً مستمرّاً بصورة أزليّة لا توجد فيه حاجة إلى المبدأ، وهذا لا يطابق مع الواقع الموضوعي للممكن، حيث يستحيل وجوده من دون علّة وسبب، وإلّا لانقلب الممكن واجباً، وهذا خلف.

وأمّا من الناحية الثانية فلأنّ الأشياء على ضوء هذه النظريّة تستغني في بقائها عن المؤثّر. ومن الطبيعي أنّها نظرية خاطئة لاتطابق الواقع الموضوعي، كيف؟ فإنّ حاجة الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنة في صميم ذاتها وحقيقة وجودها كما عرفت.

فالنتيجة أنّ هذه النظرية بما أنّها تستلزم هذين الخطأين في المبدأ

وتوجب تحديده في نطاق خاص وإطار مخصوص فلايمكن الالتزام بها.

فالصحيح إذاً هو نظرية ثانية، وهي أنّ منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتيّاً هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي، وعلى هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء أصلاً.

ونتيجة ذلك أنّ المعلول يرتبط بالعلّة إرتباطاً ذاتيّاً وواقعيّاً، ويستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فلايعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلّة، كما لا يمكن أن تبقى العلّة والمعلول غير باقٍ، وقد عبّر عن ذلك بالتعاصر بين العلّة والمعلول زماناً.

وقد يناقش في ذلك الارتباط بأنّه مخالف لظواهر الموجودات التكوينيّة من الطبيعية والصناعية حيث إنّها باقية بعد انتفاء علّتها، وهذا يكشف عن عدم صحّة قانون التعاصر والارتباط وأنّه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علّته، وذلك كالعمارات التي بناها البنّاؤون وآلاف من العمال، فإنّها تبقى سنين متمادية بعد إنتهاء عملية العمارة والبناء وكالطرق والجسور ووسائل النقل المادية بشتّى أنواعها، والمكائن والمصانع وما شاكلها ممّا شاده المهندسون وذووا الخبرة والفن في شتّى ميادينها، فإنّها بعد انتهاء عمليتها تبقى إلى سنين متطاولة وأمد بعيد من دون علّة وسبب مباشر لها، وكالجبال والأحجار والأشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية على سطح الأرض، فإنّها باقية من دون حاجة في بقائها إلى علّة مباشرة لها.

فالنتيجة: إنّ ظواهر تلك الأمثلة تعارض قانون التعاصر والارتباط، حيث إنّها بظاهرها تكشف عن أنّ المعلول لا يحتاج في بقائه واستمرار

وجوده إلى علّة، بل هو باقٍ مع انتفاء علّته. ولنأخذ بالنقد على تلك المناقشة:

وحاصله: هو أنها قد نشأت عن عدم فهم معنى مبدأ العلّيّة فهماً موضوعياً، وقد تقدّم بيان ذلك، وقلنا هناك أنّ حاجة الأشياء إلى مبدأ وسبب كامنة في واقع ذاتها وصميم وجودها، ولا يمكن أن تملك حريتها بعد حدوثها. والوجه في ذلك هو أنّ علّة تلك الأشياء والظواهر حدوثاً غير علّتها بقاءً. وبما أنّ المناقش لم ينظر إلى علّة تلك الظواهر لا حدوثاً ولا بقاءً نظرة صحيحة موضوعية وقع في هذا الاشتباه والخطأ.

بيان ذلك: إنّ ما هو معلول للمهندسين والبنّائين وآلاف من العمال في بناء العمارات والدور بشتّى ألوانها، وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الأُخرى بمختلف أشكالها من السيارات والطيارات والصواريخ والمكائن وما شاكلها إنّما هو نفس عملية بنائها وصنعها وتركيبها وتصميمها في إطار مخصوص، ومن الطبيعي أنّ تلك العملية نتيجة عدّة من حركات أيدي الفنّانين والعمال والجهود التي يقومون بها، ونتيجة تجميع المواد الخام الأوّلية من الحديد والخشب والآجر وغيرها لتصنيع هذه الصناعات وتعمير تلك العمارات. ومن المعلوم أنّ ما هو معلول للعمال والصادر منهم بالإرادة والاختيار إنّما هو هذه الحركات لا غيرها، ولذا تنقطع تلك الحركات بصرف إضراب العمال عن العمل وكفّ أيديهم عنها.

وأمّا بقاء تلك الأشياء والظواهر على وضعها الخاص وإطارها المعيّن فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية وقوة حيويّتها، وأثر الجاذبية

العامّة التي تفرض على تلك الجاذبية المحافظة على وضع الأشياء بنظامها الخاص ونسبة الجاذبية إلى هذه الأشياء كنسبة الطاقة الكهربائية إلى الحديد عند اتّصاله بها بقوة جاذبية طبيعية تجرّه إليها آناً فآناً بحيث لو انقطعت منه تلك القوة لانقطع منه الجذب لا محالة.

ومن ذلك يظهر سرّ بقاء الكرة الأرضيّة وغيرها بما فيها من الجبال والأحجار والأشجار والمياه وماشاكلها من الأشياء الطبيعية على وضعها الخاص ومواضعها المخصوصة، وذلك نتيجة خصائص طبيعية موجودة في صميم موادها، والقوة الجاذبية التي تفرض على جميع الأشياء الكونيّة والمواد الطبيعية. وقد أصبحت عموميّة هذه القوة في يومنا هذا من الواضحات، وقد أودعها الله سبحانه وتعالى في صميم هذه الكرة الأرضيّة وغيرها للتحفّظ على الكرة وما عليها على وضعها المعيّن ونظامها الخاص، في حين أنّها تتحرّك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة وفي مدار خاص حول الشمس.

وإن شئت فقل: إنّ بقاء تلك الظواهر والموجودات الممكنة معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية من ناحية، والقوة الجاذبيّة المحافظة عليها من ناحية أخرى، فلا تملك حريتها بقاءً، كما لا تملك حدوثاً.

ونتيجة ذلك نقطتان متقابلتان:

الأولىٰ: بطلان نظرية أنّ سرّ حاجة الأشياء إلى العلّة هو الحدوث؛ لأنّ تلك النظرية ترتكز على أساس تحديد حاجة الأشياء إلى العلّة في إطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق الواقع الموضوعي، وعدم فهم معنى العلّيّة فهماً صحيحاً يطابق الواقع.

الثانية : صحّة نظرية أنّ سرّ الحاجة إلى العلّة هو امكان الوجود، فإنّ تلك النظرية قد ارتكزت على أساس فهم معنى العلّيّة فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع، وأنّ حاجة الأشياء إلى المبدأ كامنة في صميم وجوداتها، فلا يعقل وجود متحرّر عن المبدأ.

وقد تحصّل من ذلك أنّ الأشياء بشتّى أنواعها وأشكالها خاضعة للمبدأ الأول خضوعاً ذاتيّاً، وهذا لا ينافي أن يكون تكوينها وإيجادها بمشيئة الله تعالى وإعمال قدرته من دون أن يحكم عليه قانون التناسب والسنخية، كما فصّلنا الحديث من هذه الناحية. أو فقل: إنّ الأفعال الاختياريّة تشترك مع المعاليل الطبيعيّة في نقطة واحدة وهي الخضوع للمبدأ والسبب خضوعاً ذاتيّاً [كامناً] في صميم ذاتها ووجودها. ولكنّها تفترق عنها في نقطة أُخرى، وهي أنّ المعاليل تصدر عن عللها على ضوء قانون التناسب دون الأفعال، فإنّها تصدر عن مبدأها على ضوء الاختيار وإعمال القدرة[1].

وكيف كان، فالإلتزام بأحد القولين ـ أعني الجبر والتفويض ـ غير صحيح؛ إذ الجبر يستلزم نفي العدالة عنه وإثبات السلطنة للعبد، والتفويض يستلزم نفي السلطنة عنه واثبات العدالة له، فلابدّ من اتّخاذ طريق يكون وسطاً بينهما وأمراً بين الأمرين[2]، [وليس ذلك إلّا نظرية الأمر بين الأمرين الآتي الكلام عنها مفصّلاً].

---

(١) المحاضرات ٢: ٧٨ ـ ٨٣.

(٢) مصابيح الأُصول: ١٩٦، الهداية في الأُصول ١: ٢١٢، قال: «فالقول بالتفويض ـ كالجبر ـ باطل عاطل، وإنّما الحق هو الأمر بين الأمرين، وأنّ للعبد....».

وهم ودفع:

[ورد في الحديث القدسي الشريف أنّ الله تبارك وتعالى قال: «يا ابن آدم بمشيئي كنت أنت الذي تشاء، فأنت أولى بسيّئاتك منّي، وأنا أولى بحسناتك منك»[١]، يتوهّم أن نسبة الفعل الاختياري إلى العبد والباري جلّ وعلا معاً في الطاعة والمعصية نسبة واحدة بلحاظ انتساب الفعل ـ طاعة أو معصية ـ إلى العبد من جهة، وإلى الله تعالى من جهة أُخرى، فما وجه الأولويّة في كلّ من الطرفين؟]

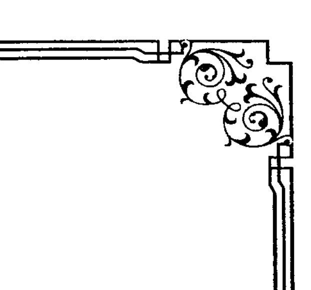
الظاهر أنّ منشأ الأولويّة هو أنّ الله تعالى إنّما أعطى عبده نعمة الوجود والقدرة والشعور وغيرها ليشكره ويصرف كلّ ما أنعم الله به عليه في محلّه، فإن فعل ذلك فقد عمل بوظيفته وشكر منعمه، ومع ذلك فالله هو وليّ الإحسان الذي منّ عليه بتمكينه من ذلك، وإن لم يفعل ذلك بل صرف النعمة في غير محلّها فقد فعل بسوء اختياره، كما قال تعالى شأنه: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٢][٣].

---

(١) توحيد الصدوق: ٣٤٣ - ٣٤٤، ح١٣.

(٢) آل عمران: ١١٧

(٣) أجود التقريرات ١: ١٤٢



الفصل السادس

نظرية
الأمر بين الأمرين



تمهيد :

إنّ طائفة الإماميّة ـ بعد رفض نظريّة الأشاعرة[1] في أفعال العباد ونقدها صريحاً، ورفض نظريّة المعتزلة فيها[2]، ونقدها كذلك ـ اختارت نظرية ثالثة فيها، وهي: (الأمر بين الأمرين)، وهي نظريّة وسطى لا إفراط

---

(١) إنّ الأشاعرة تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الأوّل [أي] إنّها لم تصدر عنهم باختيارهم وإرادتهم بل هي جميعاً بإرادة الله تعالى التي لا تتخلّف عنها، وهم قد أصبحوا مضطرين إليها ومجبورين في حركاتهم وسكناتهم كالميّت في يد الغسّال. ومن هنا قلنا إنّ في ذلك القضاء الحاسم على عدالته سبحانه وتعالىٰ، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى قد تقدّم نقد هذه النظرية بشكل موسّع وجداناً وبرهاناً. وقد أثبتنا أنّ تلك النظرية لا تتعدّى عن مجرّد الافتراض بدون أن يكون لها واقع موضوعي، (المحاضرات ٢: ٨٩).

(٢) والمعتزلة تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الثاني [أي] إنّهم مستقلون في حركاتهم وسكناتهم، وإنّما يفتقرون إلى إفاضة الحياة والقدرة من الله تعالى حدوثاً فحسب، ولا يفتقرون إلى علّة جديدة بقاءً. بل العلّة الأُولى كافية في بقاء القدرة والاختيار لهم إلى نهاية المطاف، ومن هنا قلنا أنّ هذه النظرية قد أسرفت في تحديد سلطنة الباري سبحانه وتعالىٰ، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى قد سبق أنّ تلك النظرية تقوم على أساس نظرية الحدوث، وهي النظرية القائلة بأنّ سرّ حاجة الأشياء إلى أسبابها هو حدوثها، ولكن قد أثبتنا آنفاً خطأ تلك النظرية بشكل واضح، وأنّ سرّ حاجة الأشياء إلى أسبابها هو إمكانها الوجودي لا حدوثها، ولا فرق فيه بين الحدوث والبقاء، (المحاضرات ٢: ٨٩).

فيها ولاتفريط[١].

[وبعبارة أُخرى:] إنّ الأفعال الصادرة من العبد صادرة منه بإرداته وإختياره، لا بالإرادة الأزليّة الموجبة لاضطراره كي يثبت مذهب الجبر، ولكنّها لا تصدر منه بالاستقلال والاستغناء عنه تعالى كي يثبت مذهب التفويض، بل بإفاضة الوجود والشعور والقدرة منه تعالى في كلّ آنٍ من الآنات إلى تمام العمل، بحيث لو انقطع الفيض منه تعالى في آن لما تمكّن العبد من الفعل من حينه.

فتحصّل أنّ الأفعال الصادرة من العبد بما أنّها تصدر منه بإرادته وإختياره، فهو المختار فيهما، من دون أن يكون هناك شائبة القهر والإجبار.

وبما أنّ فيض الوجود والقدرة وغيرهما من مقدّمات الفعل يجري عليه من قبل الله تعالى آناً فآناً، بحيث لو انقطع الفيض منه آناً واحداً لما تمكّن العبد فيه من الفعل لا تكون خارجة عن سلطنة الله سبحانه وتعالى، بحيث يكون العبد مستقلّاً في فعله غنيّاً عنه تعالى فصحّ إسنادها إلى العبد من جهة، وإليه تعالى من جهة [أُخرى]. أمّا وجه الإسناد إلى العبد فهو أنّه صادر منه بإرادته وإختياره بلا إكراه وإجبار، وأمّا وجه الإسناد إليه تعالى فهو أنّ صدوره من العبد إنّما هو بإعطاء القدرة منه تعالى آناً فآناً إلى إتمام العمل[٢].

---

(١) المحاضرات ٢: ٨٣.

(٢) مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٧٣ – ٢٧٤.

[فـ]ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ[١] في تصوير الأمر بين الأمرين وكشف الغطاء عمّا دلّت عليه الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام [كما سيأتي] هو محض الحق الذي لا ريب فيه، بداهة أنّ الفعل الاختياري بعد تعلّق الشوق به لا يخرج عن كونه تحت اختيار المكلّف وسلطانه، بل هو على ما كان عليه من أنّه إذا شاء فعله وإذا لم يشأ لم يفعله، ولكنّه مع ذلك لا مانع من استناده إلى الله تعالى بوجه من جهة عدم استقلال العبد في إيجاده، فإنّ وجود الفعل يتوقّف على أن يفيض الله تعالى الوجود والقدرة وغيرهما من مبادئ الفعل على العبد آناً فآناً على ما هو الصحيح من أنّ الممكن لا يستغني في بقائه عن المؤثّر...

فالأفعال الصادرة من المخلوقين بما أنّها تصدر منهم بالإرادة والاختيار فهم مختارون في أفعالهم من دون أن يكون هناك شائبة القهر والاجبار، وبما أنّ فيض الوجود والقدرة والشعور وغيرها من مبادئ الفعل يجري عليهم من قبل الله تعالى آناً فآناً بحيث لو انقطع عنهم الفيض آناً واحداً لما تمكّن العبد فيه من فعل ابداً، فالأفعال الاختياريّة بين الجبر والتفويض، ومنتسبة إلى المخلوقين من جهة، وإلى الخالق من جهة أُخرىٰ، فافهم ذلك واغتنمه[٢].

[وبذلك ظهر أنّ] الفرقة المحقّة تلتزم بأنّ كلّ ممكن ـ كما يحتاج في حدوثه إلى علّة تقتضيه كذلك ـ يحتاج في بقائه إلى علّة، فالممكن في

---

(١) هو الشيخ محمد حسين الغروي النائيني ﷺ.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٣٦، ١٣٧.

آنات البقاء يفتقر إلى علّة وسبب.

وبعبارة أُخرى: بقاء كلّ ممكن بعد حدوثه لمّا كان متساوي الطرفين من حيث الوجود والعدم كان ترجيح أحدهما على الآخر مفتقراً إلى سبب خارجي، فلو وجدت علّة الحدوث كانت مرحلة البقاء مفتقرة إلى العلّة أيضاً، فكلّ فعل يصدر من الشخص اختياراً إنّما هو ممكن محتاج إلى العلّة. وقد أوجد الله تعالى قدرة كاملة في العبد ـ بعد أن افاض الوجود عليه ـ حدوثها لا يكفي في بقائها، بل لابدّ فيه من إفاضة القدرة آناً فاناً، فمتى انقطعت انعدمت القدرة بنفسها.

وعلى هذا فالفعل الخارجي يستند إلى العبد؛ لأنّه فاعله باختياره وإرادته، ويستند إلى الله تعالى نظراً إلى إفاضة القدرة على الفعل للعبد آناً فآناً، ولولاهما لما تمكّن العبد من الاختيار فصحّ إسناد الفعل إلى كليهما[1].

نظرية الأمر بين الأمرين في الكتاب العزيز:

إنّ القرآن قد يسند الفعل إلى العبد واختياره، فيقول ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2].

والآيات بهذا المعنى كثيرة [تدلّ] على أنّ العبد مختار في عمله، وقد يسند الاختيار في الأفعال إلى الله تعالى:

---

(١) مصابيح الأصول: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) الكهف: ٢٩.

[منها: قوله تعالى] ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[1][2] حيث قد أثبت عزّ وجلّ أنّه لا مشيئة للعباد إلّا بمشيئة الله تعالىٰ. ومدلول ذلك كما مضى في ضمن البحوث السابقة أنّ مشيئة الله تعالى لم تتعلّق بأفعال العباد، وإنّما تتعلق بمباديها كالحياة والقدرة وما شاكلهما، وبطبيعة الحال أنّ المشيئة للعبد إنّما تتصوّر في فرض وجود تلك المبادئ بمشيئة الله سبحانه، وأمّا في فرض عدمها بعدم مشيئة الباري عزّ وجلّ فلا تتصوّر، لأنّها لا يمكن أن توجد بدون وجود ما تتفرّع عليه، فالآية الكريمة تشير إلى هذا المعنىٰ[3].

[لكن هناك من زعم أنّها تدلّ] على أنّ العبد مجبور في فعله، وقالوا: هذا تناقض واضح، والتأويل في الآيات خلاف الظاهر، وقول بغير دليل.

الجواب: أنّ كلّ إنسان يدرك بفطرته أنّه قادر على جملة من الأفعال، فيمكنه أن يفعلها وأن يتركها، وهذا الحكم فطري لا يشك فيه أحد إلّا أن تعتريه شبهة من خارج، وقد أطبق العقلاء كافة على ذم فاعل القبيح، ومدح فاعل الحسن، وهذا برهان على أنّ الإنسان مختار في فعله غير مجبور عليه عند إصداره. وكلّ عاقل يرى أنّ حركته على الأرض عند مشيه عليها تغاير حركته عند سقوطه من شاهق إلى الأرض، فيرى أنّه مختار في الحركة الأُولىٰ وأنّه مجبور على الحركة الثانية.

---

(١) الإنسان: ٣٠. وقد أُسند الاختيار في الأفعال فيها إلى الله تعالى.

(٢) البيان: ٨٦.

(٣) المحاضرات ٢: ٩٤.

وكلّ إنسان عاقل يدرك بفطرته أنّه وإن كان مختاراً في بعض الأفعال حين يصدرها وحين يتركها إلّا أنّ أكثر مبادئ ذلك الفعل خارجة عن دائرة اختياره، فإنّ من جملة مبادئ صدور الفعل نفس وجود الإنسان وحياته، وإدراكه للفعل، وشوقه إليه، وملاءمة ذلك الفعل لقوّة من قواه، وقدرته على إيجاده. ومن البيّن أنّ هذا النوع من المبادئ خارج عن دائرة اختيار الإنسان، وأنّ موجد هذه الأشياء في الإنسان هو موجد الإنسان نفسه.

وقد ثبت في محلّه أنّ خالق هذه الأشياء في الإنسان لم ينعزل عن خلقه بعد الإيجاد، وأنّ بقاء الأشياء واستمرارها في الوجود محتاج إلى المؤثّر في كلّ آن، وليس مثل خالق الأشياء معها كالبنّاء يقيم الجدار بصنعه ثم يستغني الجدار عن بانيه، ويستمر وجوده وإن فنى صانعه، أو كمثل الكاتب يحتاج إليه الكتاب في حدوثه ثمّ يستغني عنه في مرحلة بقائه واستمراره، بل مثل خالق الأشياء معها «ولله المثل الأعلىٰ»، كتأثير القوّة الكهربائية في الضوء، فإنّ الضوء لايوجد إلّا حين تمدّه القوة بتيّارها، ولا يزال يفتقر في بقاء وجوده إلى مدد هذه القوة في كلّ حين، فإذا انفصل سلكه عن مصدر القوة في حين، إنعدم الضوء في ذلك الحين كأن لم يكن، وهكذا تستمد الأشياء وجميع الكائنات وجودها من مبدعها الأوّل في كلّ وقت من أوقات حدوثها وبقائها، وهي مفتقرة إلى مدده في كلّ حين، ومتّصلة برحمته الواسعة التي وسعت كلّ شيء، وعلى ذلك ففعل العبد وسط بين الجبر والتفويض، وله حظ من كلّ منهما، فإنّ إعمال

قدرته في الفعل أو الترك وإن كان باختياره، إلّا أنّ هذه القدرة وسائر المبادئ حين الفعل تفاض عن الله، فالفعل مستند إلى العبد من جهة وإلى الله من جهة أُخرى، والآيات القرآنية المباركة ناظرة إلى هذا المعنىٰ، وأنّ اختيار العبد في فعله لا يمنع من نفوذ قدرة الله وسلطانه[١].

ومنها: قوله تعالىٰ ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً * إِلَّا أَن يَشَاءَ﴾[٢]، حيث قد عرفت أنّ العبد لا يكون فاعلاً لفعل إلّا أن يشاء الله تعالى حياته وقدرته ونحوهما ممّا يتوقّف عليه فعله خارجاً، وبدون ذلك لا يعقل كونه فاعلاً له، وعليه فمن الطبيعي أنّ فعله في الغد يتوقّف على تعلّق مشيئة الله تعالى بحياته وقدرته فيه، وإلّا استحال صدوره منه، فالآية تشير إلى هذا المعنىٰ.

ويحتمل أن يكون المراد من الآية معنى آخر، وهو: أنّكم لا تقولون لشيء سنفعل كذا وكذا غداً إلّا أن يشاء الله خلافه، فتكون جملة إلّا أن يشاء الله [كما أسلفنا] مقولة القول، ويعبّر عن هذا المعنى في لغة الفرس (اگر خدا بگذارد)، ومرجع هذا المعنى إلى استقلال العبد وتفويضه في فعله إذا لم يشأ الله خلافه، ولذا منعت الآية المباركة عن ذلك بقوله: ﴿وَلاَتَقُولَنَّ لِشَيْءٍ ...﴾ الخ، ولعلّ هذا المعنى أظهر من المعنى الأول كما لا يخفى[٣].

---

(١) البيان: ٨٦ ـ ٨٨.

(٢) الكهف: ٢٣ و٢٤.

(٣) وقال في مصابيح الأُصول (٢٠١): «وعلى هذا [أي بناءً على إسناد الفعل إلى العبد وإلى

⇦

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُل لَاۤ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي ضَرّاً وَلَا نَفۡعاً إِلَّا مَا شَاۤءَ ٱللَّهُ﴾[١]، حيث قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الآية الكريمة لا تدلّ على الجبر، بل تدلّ على واقع الأمر بين الأمرين، بتقريب أنّ المشيئة الإلهيّة لو لم تتعلّق بإفاضة الحياة للإنسان والقدرة له فلا يملك الإنسان لنفسه نفعاً ولا ضرّاً، ولا يقدر على شيء، بداهة أنّه لا حياة له عندئذ ولاقدرة كي يكون مالكاً وقادراً، فملكه النفع أو الضرّ لنفسه يتوقّف على تعلّق مشيئته تعالى بحياته وقدرته آناً فآناً، ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، وبدونه فلا ملك له أصلاً ولا سلطان.

ومنها: قوله تعالى ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاۤءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَاۤءُ﴾[٢]، حيث قد أسندت الآية الكريمة الضلالة والهداية إلى الله سبحانه وتعالىٰ، مع أنّهما من أفعال العباد. وسرّه ما ذكرناه من أنّ أفعال العباد وإن لم تقع تحت مشيئة الباري عزّ وجلّ مباشرة إلّا أنّ مبادئ تلك الأفعال [من الحياة والقدرة] بيد مشيئته تعالى وتحت إرادته، وقد تقدّم أنّ هذه الجهة كافية

⇦ الله في آنٍ واحد] تحمل الآية الشريفة ﴿وما تشاءون إلّا أن يشاء الله﴾، أي لا يمكن أن يصدر الفعل من العبد استقلالاً، وأن يخلق الله تعالى القدرة في العبد، ويمكّنه من القوّة والإختيار، فيشاء العبد بواسطة تلك القوّة.

وهكذا تحمل الآية الأخرى: ﴿ولا تقولن لشيء إنّي فاعل ذلك غداً إلّا أن يشاء الله﴾ على المعنى المذكور، وليس معنى الآية أنّ كلّ أحد لا يقول أفعل كذا، إلّا أن يقول بعده إن شاء الله، بل المعنى إنّك لا تقول لشيءٍ سأفعل كذا غداً، إلّا أن يشاء الله خلافه، وتكون جملة ﴿إلّا أن يشاء الله﴾ مقول القول ـ كما لو قلت: أُريد أن افعل كذا إلّا أن يمنع مانع ـ وهو المعبّر عنه بالفارسية: (اگر خدا بگذرد)، ولازم هذا ثبوت الاستقلال في التصرّف التام الذي ينشأ منه التفويض».

(١) يونس: ٤٩.

(٢) النحل: ٩٣، فاطر: ٨.

لصحّة إسناد هذه الأفعال إليه تعالى حقيقة من دون عناية ومجاز[١].

[ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾[٢]:]

الحق أنّ المراد بالإكراه في الآية ما يقابل الاختيار، وأنّ الجملة خبريّة لا إنشائيّة، والمراد من الآية الكريمة هو بيان ما تكرّر ذكره في الآيات القرآنية كثيراً من أنّ الشريعة الإلهيّة غير مبتنية على الجبر لا في أُصولها ولا في فروعها، وإنّما مقتضى الحكمة إرسال الرسل وإنزال الكتب وإيضاح الأحكام ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيا عن بيّنة، لئلّا يكون للناس على الله حجّة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[٣].

وحاصل معنى الآية: أنّ الله تعالى لا يجبر أحداً من خلقه على إيمان ولا طاعة ولكنّه يوضّح الحق [و] يبيّنه من الغي وقد فعل ذلك، فمن آمن بالحق فقد آمن به عن إختيار، ومن اتبع الغي فقد اتّبعه عن إختيار، والله سبحانه وإن كان قادراً على أن يهدي البشر جميعاً ـ ولو شاء لفعل ـ لكن الحكمة اقتضت لهم أن يكونوا غير مجبورين على إعمالهم بعد إيضاح

(١) المحاضرات ٢: ٩٤ ـ ٩٥ وفي مصباح الأُصول ١/القسم ١: ٢٧٧، «وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء﴾ فانّ الضلالة والهداية وإن كانتا من أفعال العباد الصادرة منهم بالإرادة والاختيار إلّا أنّ مبادئ الأفعال من الحياة والقدرة متعلّقة بمشيئته تعالى، وبهذا الاعتبار صحّ إسنادها إليه تعالى».

(٢) البقرة: ٢٥٦.

(٣) الإنسان: ٣.

الحق لهم وتمييزه عن الباطل[١].

وبما ذكرناه من التحقيق في معنى الأمر بين الأمرين، ظهر المراد من الآيات الشريفة التي توهم دلالتها على الجبر، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللَّهُ﴾ ... وغير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ الافعال الصادرة من العباد كلّها تحت مشيئته تعالىٰ، غير خارجة عن سلطنته، فإنّه لو لم تتعلّق المشيّة الالهيّة بإعطاء الحياة والقدرة للإنسان لا يقدر على شيء، ولا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرّاً[٢].

فالنتيجة: أنّ هذه الآيات وأمثالها تطابق نظرية الأمر بين الأمرين ولا تخالفها، وتوهّم أنّ أمثال تلك الآيات تدلّ على نظرية الجبر خاطىء جداً، فإنّ هذا التوهّم قد نشأ من عدم فهم معنى نظرية الأمر بين الأمرين فهماً صحيحاً كاملاً ومطابقاً للواقع الموضوعي، وأمّا بناءً على ما فسّرنا به هذه النظرية فلا يبقى مجال لمثل هذا التخيّل والتوهّم أبداً[٣]، فهي تبطل الجبر الذي يقول به أكثر العامّة؛ لأنّها تثبت الاختيار، وتبطل التفويض الذي يقول به بعضهم؛ لأنّها تسند الفعل إلى الله[٤].

نظريّة الأمر بين الأمرين في روايات أهل البيت عليهم السلام:

أرشدت الطائفة إلى هذه النظرية: الروايات ـ الواردة في هذا الموضوع

---

(١) البيان: ٣٠٩.

(٢) مصباح الأصول ١/ القسم ١: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) المحاضرات ٢: ٩٥.

(٤) البيان: ٨٨.

من الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ الدالّة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات الأمر بين الأمرين من ناحية أُخرىٰ، ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبي الافراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأُوليين(١).

وإليك بعض ما ورد [عنهم عليهم السلام]:

[منها: أنّه] سأل رجل الصادق عليه السلام فقال: قلتَ: أجَبَرَ الله العباد على المعاصي؟ قال: «لا»، قلت: ففوّض اليهم الأمر؟ قال: «لا»، قال: قلت: فماذا؟ قال: «لطف من ربّك بين ذلك»(٢).

وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام: «لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بين منزلتين»(٣)(٤).

---

(١) المحاضرات ٢: ٨٣.

(٢) أُصول الكافي ١: ١٥٩، ح ٨.

(٣) أُصول الكافي ١: ١٥٩، ح ١٠.

(٤) البيان: ٨٨ ـ ٨٩. وأمّا سائر الروايات الواردة في ذلك فهي كالتالي:

١ ـ صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالا: «إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسُئِلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض».

٢ ـ صحيحته الأُخرى عن الصادق عليه السلام قال: قال له رجل: جعلت فداك، أجَبَرَ الله العباد على المعاصي؟ قال: «الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثمّ يعذّبهم عليها، فقال له: جعلت فداك، ففوّض الله إلى العباد؟ قال، فقال: لو فوّض اليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال، فقال: نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض».

⇦

....

⇦ ٣ ـ صحيحة هشام وغيره، قالوا: قال أبو عبدالله الصادق عليه السلام: «إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً».

٤ ـ رواية حريز عن الصادق عليه السلام، قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله عزّ وجلّ في حكمه وهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم، فهذا وهَنَ الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يقول: إنّ الله عزّ وجلّ كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ».

٥ ـ رواية صالح عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام، قال: سئل عن الجبر والقدر، فقال: «لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلّا العالم أو من علّمها إياه العالم».

٦ ـ ومنها: مرسلة محمد بن يحيى عن الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين الأمرين».

٧ ـ رواية حفص بن قرط عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوّة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار».

٨ ـ رواية مهزم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أخبرني عمّا اختلف فيه من خلّفت من موالينا، قال فقلت: في الجبر أو التفويض؟ قال: فاسألني، قلت: أجَبَرَ الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أقهر لهم من ذلك، قال، قلت: ففوّض اليهم؟ قال: الله أقدر عليهم من ذلك، قال، قلت: فأيّ شيءٍ هذا أصلحك الله؟ قال: فقلب يده مرتين أو ثلاثاً ثمّ قال: لو أجبتك فيه لكفرت».

٩ ـ مرسلة أبي طالب القمي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال، قلت: اجَبَرَ الله العباد على المعاصي؟ قال: «لا، قال، قلت: ففوّض اليهم الأمر؟ قال: لا، قال، قلت: فماذا لطف من ربّك؟ قال: بين ذلك».

١٠ ـ رواية الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته فقلت: الله فوّض الأمر إلى ⇦

وعلى ضوء هذه الروايات كان علينا أن نتّخذ تلك النظرية لكي نثبت بها العدالة والسلطنة لله سبحانه وتعالى معاً.

بيان ذلك : أنّ نظرية الأشاعرة وإن تضمّنت إثبات السلطنة المطلقة للباري عزّ وجلّ إلّا أنّ فيها القضاء الحاسم على عدالته سبحانه تعالىٰ [كما تقدّم]... ونظرية المعتزلة على عكسها، يعني أنّها وإن تضمّنت إثبات العدالة للباري تعالى إلّا أنّها تنفي بشكل قاطع سلطنته المطلقة، وأسرفت

⇦ العباد؟ قال: «الله أعزّ من ذلك ، قلت: فجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك ، قال: ثمّ قال: قال الله: يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيّئاتك منّي، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك».

١١ ـ رواية هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام ، قال: «الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون من سلطانه ما لا يريد».

١٢ ـ ما روي عن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين...».

١٣ ـ رواية عن أبي حمزة الثمالي أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصري: «إيّاك أن تقول بالتفويض، فإنّ الله عزّ وجلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً».

١٤ ـ رواية المفضل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين»، وغيرها من الروايات الواردة في هذا الموضوع، وقد بلغت تلك الروايات من الكثرة حدّ التواتر.

١٥ ـ فهذه الروايات المتواترة معنىً وإجمالاً، الواضحة الدلالة على بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات نظرية الأمر بين الامرين من ناحية أُخرى وحدها كافية لإثبات المطلوب فضلاً عمّا سلف من إقامة البرهان العقلي على بطلان كلتا النظريتين. وعلى هذا الأساس فكلّما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلابدّ من طرحه بملاك أنّه مخالف للسنة القطعية وللدليل العلمي العقلي. (انظر أُصول الكافي ١: ١٥٧ ـ ١٦٠. بحار الأنوار ٥: ٤، ٩، ١٧، ٥٣، ح ١، ٢٦ ـ ٢٨، ٨٩).

في تحديدها.

وعلى هذا فبطبيعة الحال يتعيّن الأخذ بمدلول الروايات لا من ناحية التعبّد بها، حيث إنّ المسألة ليست من المسائل التعبّدية بل من ناحية أنّ الطريق الوسط الذي يمكن به حلّ مشكلة الجبر والتفويض منحصر فيه.

تفصيل ذلك: أنّ أفعال العباد تتوقّف على مقدّمتين:

الأُولىٰ: حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك.

الثانية: مشيئتهم وإعمالهم القدرة نحو إيجادها في الخارج، والمقدّمة الأُولى تفيض من الله تعالى وترتبط بذاته الأزليّة إرتباطاً ذاتيّاً، وخاضعة له، يعني أنّها عين الربط والخضوع، لا أنّهـ[ـا] شيء له الربط والخضوع. وعلى هذا الضوء لو انقطعت الإفاضة من الله سبحانه وتعالى في آنٍ انقطعت الحياة فيه حتماً، وقد أقمـ[ـنا] البرهان على ذلك بصورة مفصّلة عند نقد نظرية المعتزلة، وبيّنا هناك أنّ سرّ حاجة الممكن إلى المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية أصلاً.

والمقدّمة الثانية تفيض من العباد عند فرض وجود المقدّمة الأُولىٰ، فهي مرتبطة بها في واقع مغزاها ومتفرّعة عليها ذاتاً، وعليه فلا يصدر فعل من العبد إلّا عند إفاضة كلتا المقدّمتين، وأمّا إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحقّقه. وعلى أساس ذلك صحّ إسناد الفعل الى الله تعالىٰ، كما صحّ إسناده

إلى العبد[١].

الفرق بين المذاهب الثلاثة بلحاظ الإرادة الأزليّة:

وملخّص الفرق بين المذاهب الثلاثة:

[إنّه على] مذهب الجبر أنّ الأفعال الصادرة من العبد صادرة بالإرادة الأزليّة الإلهيّة، من دون أن يكون للعبد فيها إختيار، فتكون بمنزلة حركة نبضه، بخلاف مذهب التفويض ومذهب الأمر بين الأمرين فإنّهما يشتركان في أنّ الأفعال الصادرة من العبد صادرة منه بإرادته واختياره، وما به الامتياز بينهما: أنّ مذهب التفويض [يعتقد] أنّ الفعل صادر من العبد بالاستقلال والغناء عنه تعالىٰ، بحيث لا يكون له تعالى دخل فيه حين صدوره أصلاً، ومذهب الأمر بين الأمرين [يعتقد] أنّ العبد لا يكون مستقلّاً فيه حين صدوره غنيّاً عنه تعالىٰ، بل الفعل يصدر منه بإفاضة الوجود والقدرة من قبله سبحانه آناً فآناً إلى إتمام العمل، وتكون الإفاضة من قبله تعالى متّصلة بمنزلة جريان الماء، بحيث لو انقطعت الإفاضة منه تعالى آناً لما تمكّن العبد من الفعل من ساعته.

وإن شئت قلت: إنّ مذهب الجبر يستلزم نفي العدالة عنه تعالىٰ، إذ من الواضح أنّه لا يمكن التحفّظ على عدالته تعالى مع الالتزام بأنّه يعاقب العبد بما يصدر عنه بلا إرادة واختيار، ومذهب التفويض يستلزم نفي سلطنته تعالى على أفعال عباده، إذ لو كان العبد مستقلّاً في فعله غنيّاً عنه

---

(١) المحاضرات ٢: ٨٥ ـ ٨٧.

تعالى لكان فعله خارجاً عن تحت سلطنته تعالىٰ، فمن أراد التحفّظ على عدالته وسلطنته تعالىٰ، فلا مناص له من الالتزام بالأمر بين الأمرين بالمعنى الّذي ذكرناه.

فاتّضح أنّ القول بالجبر ـ وأنّ الأفعال صادرة من العبد بالإرادة الأزليّة، ولا يكون للعبد فيها إرادة واختيار ـ تفريط، والقول بالتفويض ـ وأنّ العبد مستقل في أفعاله غني عنه تعالى ـ إفراط، والقول الوسط المحترز عن الافراط والتفريط، الخاضع لسلطنته تعالىٰ، والمناسب لعدله سبحانه هو الأمر بين الأمرين، كما ورد في روايات كثيرة من الأئمّة عليهم السلام، فالمتعيّن هو الالتزام به[1].

[وكيف كان، فقد اتّضح على ضوء الفرق المزبور] أنّ الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثة أصناف:

الأول: ما يصدر منه بغير إختياره وإرادته، وذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد، وقد فقدت قدرته واختياره في تحريك يده، ففي مثله إذا ربط المولى بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أنّ في جنبه شخصاً راقداً وهو يعلم أنّ السيف المشدود في يده سيقع عليه فيهلكه حتماً. ومن الطبيعي أنّ مثل هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند إليه، ولايراه العقلاء مسؤولاً عن هذا الحادث ولا يتوجّه إليه الذم واللّوم أصلاً، بل المسؤول عنه إنّما هو من ربط يده بالسيف ويتوجّه إليه اللوم والذم،

---

(١) مصباح الأُصول ١/ القسم١: ٢٧٤ - ٢٧٥.

وهذا واقع نظرية الجبر وحقيقتها.

الثاني: ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة إلى غيره أصلاً، وذلك كما إذا افترضنا أنّ المولى أعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حرّ وقد ملك تنفيذ إرادته وتحريك يده، ففي مثل ذلك إذا صدر منه قتل في الخارج يستند إليه دون المعطي، وإن كان المعطي يعلم أنّ إعطاءه السيف ينتهي به إلى القتل، كما أنّه يستطيع أن يأخذ السيف منه متى شاء، ولكن كلّ ذلك لا يصحّح استناد الفعل إليه، فإنّ الاستناد يدور مدار دخل شخص في وجوده خارجاً، والمفروض أنّه لا مؤثّر في وجوده ما عدا تحريك يده الذي كان مستقلاً فيه. وهذا واقع نظرية التفويض وحقيقتها.

الثالث: ما يصدر منه باختياره وإعمال قدرته على رغم أنّه فقير بذاته وبحاجة في كلّ آنٍ إلى غيره بحيث لو انقطع منه مدد الغير في آن انقطع الفعل فيه حتماً، وذلك كما إذا افترضنا أنّ للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركة فربط المولى بجسمه تيّاراً كهربائيّاً ليبعث في عضلاته قوة ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها، وأخذ المولى رأس التيار الكهربائي بيده وهو الساعي لإيصال القوة في كلّ آنٍ إلى جسم عبده، بحيث لو رفع اليد في آنٍ عن السلك الكهربائي انقطعت القوة عن جسمه وأصبح عاجزاً. وعلى هذا فلو أوصل المولى تلك القوة إلى جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً والمولى يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلٍّ منهما، أمّا إلى العبد فحيث إنّه صار متمكّناً من

إيجاد الفعل وعدمه بعد أن أوصل المولى القوة إليه وأوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمّا إلى المولى فحيث إنّه كان معطي القوة والقدرة له حتّى حال الفعل والاشتغال بالقتل، مع أنّه متمكّن من قطع القوة عنه في كلّ آنٍ شاء وأراد، وهذا هو واقع نظرية الأمر بين الأمرين وحقيقتها[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ٨٧ ـ ٨٩. وفي أجود التقريرات ١: ١٣٦ ـ ١٣٧ مانصّه: «ولتوضيح ذلك نمثّل مثالاً عرفياً يفترق كلّ من مذهبي الجبر والتفويض عن المذهب الحق، فنقول: إذا فرضنا أنّ المولى أعطى لعبده سيفاً مع علمه بأنه يقتل به نفساً، فالقتل إذا صدر منه باختياره لا يكون مستنداً إلىٰ المولىٰ بوجه؛ فإنّه حين صدوره يكون أجنبيّاً عنه بالكلّيّة ؛ غاية الأمر أنّه هيّأ بإعطائه السيف مقدّمةً إعداديّة من مقدّمات القتل، وبعد ذلك قد خرج أمر القتل عن اختياره بحيث لو شاء أن لا يقع في الخارج لما تمكّن منه، وهذا هو واقع التفويض وحقيقته.

كما أنّه إذا شدّ آلة الجرح بيد العبد مع فرض ارتعاش اليد بغير اختيار العبد، فأصابت الآلة من جهة الارتعاش نفساً فجرحته، فالجرح لا يكون صادراً من العبد بإرادته واختياره، بل هو مقهور عليه في صدوره منه لا محالة، وهذا هو واقع الجبر وحقيقته.

وإذا فرضنا أنّ يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوّة الكهربائية أو بغيرها، فأوصل المولىٰ القوّة إليها بوساطة سِلكٍ يكون أحد طرفيه بيد المولىٰ، فذهب العبد باختياره إلىٰ قتل نفس والمولىٰ يعلم بذلك، فالفعل بما أنّه صادر من العبد باختياره فهو اختياريّ له، وليس هو بمقهور عليه، وبما أنّ السلك بيد المولىٰ وهو الذي يعطي القوّة للعبد آناً فآناً فالفعل مستند إليه، وكلٌّ من الإسنادين حقيقيّ من دون أن يكون هناك تكلّف أو عناية، وهذا هو واقع الأمر بين الأمرين، فالأفعال الصادرة من المخلوقين بما أنّها تصدر منهم بالإرادة والاختيار، فهم مختارون في أفعالهم من دون أن يكون هناك شائبة القهر والإجبار، وبما أنّ فيض الوجود والقدرة والشعور وغيرها من مبادئ الفعل يجري عليهم من قِبَل الله تعالىٰ آناً فآناً بحيث لو انقطع عنهم الفيض آناً واحداً لما تمكّن العبد فيه من فعل أبداً ؛ فالأفعال الاختياريّة بين الجبر والتفويض، ومنتسبة إلىٰ المخلوقين من جهة، ⇦

[تقرير آخر لنظرية الأمر بين أمرين:]

قد تقدّم أنّ سرّ حاجة الأشياء إلى العلّة بصورة عامّة ـ الكامن في جوهر ذاتها وصميم وجودها ـ هو امكانها الوجودي وفقرها الذاتي في قبال واجب الوجود والغني بالذات، ومعنى إمكانها الوجودي بالتحليل العلمي أنّها عين الربط والتعلّق، لا [أنّ الربط والتعلّق ذاتي لها][1]، وإلّا لكانت في ذاتها غنيّة وغير مفتقرة إلى المبدأ، وفي ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب وهو مستحيل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى إنّه لا فرق في ذلك بين وجودها في أوّل سلسلتها وحلقاتها التصاعديّة وبين وجودها في نهاية تلك السلسلة لا شتراكهما في هذه النقطة، وهي الإمكان والفقر الذاتي، وإلّا لزم كون الممكن واجباً في نهاية المطاف.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ الأشياء الخارجيّة بكافّة أشكالها أشياء تعلّقية وارتباطيّة، وأنّها عين التعلّق والارتباط، وهو مقوّم لكيانها ووجودها، فلا يعقل استغناؤها عن المبدأ؛ ضرورة استحالة استغنائها عن شيءٍ ترتبط به وتتعلّق. ومن نفس هذا البيان يظهر لنا أنّ الموجود الخارجي إذا لم يكن في ذاته تعلّقيّاً وارتباطيّاً لا يشمله مبدأ العلّيّة، بداهة أنّه لا واقع للمعلول وراء ارتباطه بالعلّة ذاتاً، فما لم يكن مرتبطاً بشيءٍ كذلك لا يعقل أن يكون ذلك الشيء مبدءً له وعلّة، ومن هنا لا يكون كلّ مرتبط بشيءٍ معلولاً له.

⇦ وإلى الخالق من جهة أُخرىٰ. فافهم ذلك واغتنمه. وذكر نحوه في البيان: ٨٨. ومصباح الأصول ج ١/ القسم ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦. ومصابيح الأصول: ١٩٧ ـ ١٩٨.

(١) في المصدر: «لاذات لها الربط والتعلق».

فبالنتيجة أنّ الموجود الخارجي لا يخلو إمّا أن يكون ممكن الوجود وهو عين التعلّق والإرتباط، أو يكون واجب الوجود وهو الغني بالذات، ولا ثالث لهما. وعلى أساس ذلك: أنّ تلك الأشياء كما تفتقر في حدوثها إلى إفاضة المبدأ، كذلك تفتقر في بقائها الذي هو الحدوث في الشوط الثاني، ولابدّ في بقائها واستمرارها من استمرار إفاضة الوجود من المبدأ عليها، فلو انقطعت الافاضة عليها في آنٍ ماتت تلك الأشياء فيه حتماً وانعدمت، بداهة استحالة بقاء ما هو عين التعلّق والإرتباط بدون ما يتعلّق به ويرتبط، ونظيرها وجود النور داخل الزجاج بواسطة القوة والطاقة الكهربائيّة التي تصل إليه بالأسلاك والتيّارات من مركز توليدها، ولا يمكن استغناء وجود النور بقاءً عن وجود هذه الطاقة، فاستمرار وجوده فيه باستمرار وصول تلك الطاقة إليه آناً بعد آن، ولو انعدمت تلك الطاقة عنه في آن انعدم النور فيه فوراً[1].

[وبعبارة أوضح:] إنّ الله سبحانه وتعالى أفاض [على العباد] الوجود، وأعطاهم قدرة كاملة في أنفسهم في كل آن، لاحتياج الممكن إلى علّة حدوثاً وبقاءً. فكان تعالى هو الموجد للمقتضي في الشخص نفسه فاستند الفعل إليه تعالى لهذه الجهة، كما استند إلى العبد نفسه باعتبار أنّه صدر الفعل منه بإرادته واختياره، وأوجده بعد أن كان متمكّناً من عدم إيجاده، وأعمل القدرة في ذلك فاختار العمل السيّئ بالرغم من تمكّنه من إعمال قدرته في الموارد الحسنة؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى لم يمنحه قدرة محدّدة خاصّة، وإنّما هي عامّة يستطيع أن يعملها في سائر الموارد الحسنة

(١) المحاضرات ٢: ٩٠ - ٩١.

والقبيحة، ولكن سوء اختياره دفعه إلى ارتكاب العمل السيّئ فكان جزاؤه العقاب، والله سبحانه وتعالى وإن تمكّن من أن يصدّ العبد عن ارتكاب هذا العمل، وذلك بإيجاد المانع أو بعدم إفاضته القدرة حال العمل إلّا أنّ مقدرته على ذلك لا توجب أن لايسأل العبد عن فعله، ولا يعاقب بما ارتكبه، وبهذه الطريقة أمكن الاحتفاظ بحدود السلطنة والعدالة لله سبحانه وتعالى، وأنّه معاقب على ما هو بالاختيار[1].

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة الدقيقة، وهي أنّ الوجود الممكن بشتّى ألوانه وأشكاله وجود تعلّقي وارتباطي، فالتعلّق والارتباط مقوّم لوجوده وكيانه. وعلى أساس تلك النتيجة فالإنسان يفتقر كلّ آنٍ ـ في حفظ كيانه ووجوده وقدرته ـ إلى الإفاضة من المبدأ عليه، ولو انقطعت إفاضة الوجود منه مات كما لو انقطعت إفاضة القدرة عنه عجز[2].

وهم ودفع: قد يناقش في هذه النتيجة بأنّها مخالفة لظواهر الأشياء الكونيّة، فإنّها باقية بعد انتفاء علّتها، ولو كان وجود المعلول وجوداً تعلّقيّاً ارتباطيّاً لم يعقل بقاؤه بعد انتفاء علّته.

والجواب عن هذه المناقشة قد تقدّم بصورة مفصّلة عند نقد نظرية المعتزلة، وأثبتنا هناك أن المناقش بما أنّه لم يصل إلى تحليل مبدأ العلّيّة لتلك الظواهر حدوثاً وبقاءً وقع في هذا الخطأ والاشتباه، فلاحظ[3].

---

(١) مصابيح الأُصول: ١٩٨.

(٢) المحاضرات ٢: ٩١.

(٣) المصدر السابق.

القول الحق في المسألة:

[بعد أن تبيّن لك بطلان كلّ من الجبر والتفويض ظهر أنّ] الحقّ هو الأمر بين الأمرين، وأنّ للعبد سلطنته على الفعل، وللباري تعالى سلطنةً على سلطنته، والعبد قادر على الفعل والترك، ومختار بينهما عند إفاضة القدرة والوجود منه تعالى بحيث لو قطع الفيض ينعدم.

فالفعل له جهتان بكلّ جهةٍ منتسب إلى شخص حقيقةً، فمن حيث إنّه يصدر من العبد عن اختيارٍ منتسب إليه حقيقةً، ومن حيث إنّ إفاضة القدرة والاختيار والوجود منه تبارك وتعالى منتسب إليه حقيقةً، وهو معنى الأمر بين الأمرين الذي يتحفّظ به العدل والسلطنة كلاهما للباري تعالى، وهو مذهب الفرقة المحقّة الإمامية[1].

تنبيهات:

لا بأس بالإشارة في نهاية المطاف إلى [عدّة تنبيهات]:

الأول: أنّ الفخر الرازي قد أورد شبهة على ضوء الهيئة القديمة[2] [سوف نتعرّض لها في بحث حقيقة الإرادة الإلهيّة[3] لمناسبتها مع ذلك البحث، فانتظر].

الثاني: [وحاصله: أنّه] سبق أن قلنا أن الفعل الخارجي الصادر من

---

(١) الهداية في الأُصول ١: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢) المحاضرات ٢: ٩٥.

(٣) وهي مذكورة تحت عنوان: «تعلّق المشيئة الإلهيّة بحركة الأجرام على نحوٍ خاص»، وسوف يأتي أنّها على هذه النظرية ساقطة جداً».

العبد بحسب اختياره منسوب إلى الله تعالى وإلى العبد نفسه، فباعتبار أنّ قدرة العبد نحو العمل إنّما هي من قبل الله تعالى فالعمل منسوب إليه تعالى، وباعتبار أنّ العبد أعمل قدرته بحسب اختياره وأوقع العمل بنفسه خارجاً فالعمل منسوب إلى العبد، فكان للعمل فاعلان: فاعل مباشر، وفاعل موجد للمقتضي بلا فرق بين أن تكون الأعمال حسنة أو قبيحة.

وقد ينسب العمل إلى واحد منهما دون الآخر في نظر العرف، فالأعمال الحسنة إن صدرت من الشخص فهي منسوبة إلى من هيّأ مقدّمات ذلك الشيء، أمّا الأعمال القبيحة إن صدرت فهي منسوبة إلى فاعلها، مثلاً لو بذل شخص زاداً وراحلة لشخص آخر في الذهاب إلى الحج، وسعى له في انجاز مهمّاته، وقد أحضر له طائرة خاصّة فذهب بها إلى الحج وأدّى الفريضة، فالعرف يرى صدور الفعل ممن هيّأ له المقدّمات دون فاعله، أمّا لو اتّفق أن استقلّ الطائرة، وذهب بها إلى أماكن لا ترضي الله ورسوله وعمل ما عمل هناك، فالفعل في نظر العرف منسوب إلى الفاعل دون من هيّأ المقدّمات، وهكذا الأمر في أفعال العبيد، فإن كانت أفعالهم حسنة استندت في نظر العرف إلى الله تعالى، وإن فعلها العبد بنفسه ـ وإن كانت قبيحة ـ استندت إلى العبد نفسه دون ربّه، وإن كان العمل في الحقيقة منسوباً إلى كليهما كما عرفت.

وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض الروايات بحسب المضمون «إنّي أولى بحسناتك من نفسك، وأنت أولى بسيئاتك منّي» فإنّ المنظور إليه هو النظر العرفي دون الدقي، وهذا المعنى لا يتنافى مع ما قلناه، من صحّة

استناد العمل إلى الله تعالى، وإلى فاعله [وهو] العبد[١].

[الثالث]: إنّ قولك في الصلوات «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد» يشير إلى ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين، وأنّ إفاضة القدرة دائماً يكون من المولى، وهكذا جميع مبادئ الفعل من الإدراك والحبّ والإشتياق والقدرة يكون منه تعالى، وأنّ البناء والاختيار يكون من العبد، ولذا أُسند الفعل في قول «بحول الله أقوم» إلى نفس العبد، والحول والقوة إلى الله تعالى، وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً * إِلَّا أَن يَشَاءَ﴾[٢]، فقد ذكر بعض المفسّرين أنّ الاستثناء يكون من المنهي عنه، وأنّ المعنى هو النهي عن قول إنّي فاعل ذلك غداً بتّاً، وعدم النهي عنه إذا انضم إليه قول إلّا أن يشاء الله، ولكنّه محتاج إلى التقدير وهو خلاف الظاهر، بل الظاهر أن يكون المراد هو النهي عن مجموع تلك الجملة بأن يكون الاستثناء أيضاً مقول القول، فقول «إلّا أن يشاء الله» يكون هو المنهي عنه: وذلك لأن ظاهره التفويض.

وبعبارة أُخرى، تارة: يخبر الإنسان عن فعل عمل بتّاً من دون تعليق، وربّما يكون ذلك مع الالتفات إلى لوازمه مستلزماً للكفر. وأُخرى: ربّما

---

(١) مصابيح الأُصول: ٢٠١ ـ ٢٠٢، وفي المحاضرات (٢: ٩٨ ـ ٩٩) ما يقرب منه معنىً، فإنّه قال: «قد عرفت أنّ للفعل الصادر من العبد إسنادين حقيقيين: أحدهما: إلى فاعله مباشرة. وثانيهما: إلى معطي مقدّماته ومباديه التي يتوقّف الفعل عليها، وهو الله سبحانه وتعالى، ولكن قد يكون إسناده إلى الله تعالى أولى في نظر العرف من إسناده إلى العبد، وقد يكون بالعكس...».

(٢) الكهف: ٢٣ و٢٤.

يخبر معلّقاً على حول الله وقوّته ومشيئته، وهذا هو المحبوب. وثـالثة: يخبر ويجعل إرادة الخلاف من الله تعالى مانعاً عن ذلك بأن يقول: «أفعل ذلك غداً إلّا أن يشاء الله خلافه ويمنعني عنه»، وكثيراً ما يستعمل ذلك في محاورات أعضاء الدولة، مثلاً يقول الوزير: «أخرج غداً إن لم يمنعني السلطان»، ومعنى ذلك هو الاستقلال في العمل والاستغناء عن السلطان والإخبار بأنّه أقدر منه، فإن شاء منعه، وهذا تفويض محض، وهو المنهي عنه في الآية المباركة، فتأمّل.

[الرابع]: أنّه لا ينافي ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين ما ورد في بعض الآيات والأخبار من اسناد فعل العبد إلى الله تعالى أو تعليقه على مشيئته، كما في قوله تعالى شأنه في سورة هل أتىٰ ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللَّهُ﴾[1] فإنّه واقع في ذيل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[2]، وحيث إنّه أمر خير أُسند ذلك إلى الله، وهكذا ما ورد في الحديث القدسي، وما مضمونه: «بمشيئتي [كنت] أنت الذي تشاء»[3].

وبالجملة، لا منافاة بين ثبوت الأمر بين الأمرين، وكون نسبة الأعمال من المعاصي والطاعات الى المولى والى العبد على حدٍّ سواء بحسب الدقّة العقليّة، وكون إسناد الطاعة إلى الله جلّ شأنه أولى عرفاً، وإسناد المعصية إلى العبد أولى كذلك، ونوضّحه بمثال عرفي، فإنّه لو أعطى الوالد

(١) الإنسان: ٣٠.

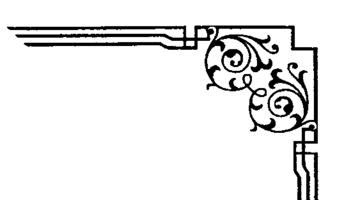
(٢) الإنسان: ٢٩.

(٣) توحيد الصدوق: ٣٤٣ ـ ٣٤٤، ح١٣.

لولده مالاً وبيّن له طرق التجارة وطرق الملاهي، وأمره بالتجارة ونـهاه عن صرف المال في الملهىٰ وحذّره ذلك، فـإن صـرف الولد المـال فـي التجارة وربح منها يسند الربح إلى المولى عرفاً، ويقال هذا الخير وصل إلى الولد من والده، وأمّا لو صرفه في اللّهو والخسران يسند ذلك عرفاً إلى الولد، ويقال هو خسّر نفسه، ونـظير ذلك إسـناد الطـاعات إلى المـولى الحقيقي والمعاصي إلى العبد، وهذا معنى الأولويّة[1].

---

(١) دراسات في علم الأصول ١: ١٦٩ ـ ١٧١.



الفصل السابع

نظرية العقاب



تمهيد :[1]

لا إشكال في صحّة عقاب العبد وحسنه على مخالفة المولى على ضوء نظريتي الإماميّة والمعتزلة، حيث إنّ العقاب على ضوئهما عقاب على أمر اختياري، ولا يكون عقاباً على أمر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، ومن الطبيعي أنّ العقل يستقلّ بحسن العقاب على أمر اختياري، وقد تقدّم أنّ العبد مختار في فعله ضمن البحوث السالفة بشكل موسّع.

مسألة العقاب عند الأشاعرة

أمّا على نظريّة الأشاعرة فيشكل عقاب العبيد على أفعالهم، وكذلك على نظرية الفلاسفة؛ ضرورة أنّ العقاب على ضوء كلتا النظريتين عقاب على الأمر الخارج عن الإختيار. ومن الطبيعي أنّ العقل قد استقلّ بقبح العقاب على ما هو الخارج عن الاختيار[2]، فلايكون العاصي مستحقّاً للذمّ والعقاب ولا المطيع مورداً للمدح والثواب[3]، بل عندئذ لا فائدة

---

(١) من الواضح أنّ هذا البحث وبحث الإرادة الإلهيّة الذي يليه هما من الأبحاث المترتّبة على كلّ من النظريات الثلاث المتقدّمة، فتكون المسألة مبنائيّة.

(٢) المحاضرات ٢ : ٩٩.

(٣) مصباح الأصول ١ / القسم ١: ٢٦٥.

لبعث الرسل وإنزال الكتب أصلاً، حيث إنّ الكلّ بقضاء الله وقدرته فما تعلّق قضاء الله بوجوده وجب، وما تعلّق قضاء الله بعدمه امتنع، فإذن ما فائدة الأمر والنهي[١]؟!

ومن أجل هذا وقعوا في محذور العقاب، و[هو أنّه] كيف يستطيع المولى الحكيم أن يعاقب المذنبين الذين صدرت أعمالهم قهراً عليهم، لتحقّق عللها بدون اختيار منهم، وما هي إلّا كالأفعال الاضطرارية التي لا يستحق فاعلها العقاب عليها؟ كما أنّ عدم الإطاعة ليست بمعصية لعدم تحقّق علّة الفعل وهي الإرادة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف جاز العقاب على ما ليس بالإختيار؟ إنّه ظلم ومؤاخذة بدون عذر، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[٢].

[وبعبارة أوضح:] أنّه على هذا المبنى يكون العقاب والثواب ظلماً وقبيحاً، نظير عقاب العبد على طول قامته، مع أنّ الأشعري نفسه يعاقب من ضربه بالحجر ولا يعاقب الحجر الواقع بنفسه من مكان مرتفع على رأسه[٣].

ومن هنا قد تصدّوا للجواب عن ذلك[٤] الإشكال [لكنّهم] لم يوفّقوا إلى الآن للجواب عنه بنحو صحيح معقول، ولن يوفّقوا، وأجابوا بأجوبة

---

(١) المحاضرات ٢: ٩٩.

(٢) مصابيح الأصول: ١٨٧.

(٣) دراسات في علم الأصول ١: ١٥٤.

(٤) المحاضرات ٢: ١٠٠.

واهية ضعيفة أعرضنا عن ذكر أكثرها ونذكر عمدتها[١]:

الأوّل: ما عن صدر المتألّهين وإليك نصّه: «أمّا الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً من القضاء والقدر، وأمّا الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فإنّ الأغذية الرديئة كما أنّها أسباب للأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية، وكذلك في جانب الثواب»[٢].

وهذا الجواب غير مفيد، والسبب في ذلك:

أولاً: أنّ الثواب والعقاب ليسا من لوازم أفعال العباد التي لا تنفك عنها، بل هما فعلان اختياريّان للمولى وإلّا فلا معنى للشفاعة والغفران اللّذان قد ثبتا بنص من الكتاب والسّنة.

وثانياً: أنّ أفعال العباد إذا كانت واقعة بقضاء الله تعالى فبطبيعة الحال هي خارجة عن إختيارهم، ومن هنا قد صرّح بأنّ ما تعلّق به قضاء الله وجب ولا يعقل تخلّفه عنه، وعلى هذا فما فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب والأمر والنهي؟

وبكلمة أُخرى: بهذا الجواب وإن كان تدفع مسألة العقاب على أمر خارج عن الاختيار، حيث إنّ تلك المسألة تقوم على أساس أنّ العقاب فعل اختياري للمولىٰ، فعندئذٍ لا محالة يكون قبيحاً، وأمّا لو كان من لوازم الأفعال القبيحة والعقائد الفاسدة فلا يعقل قبحه إلّا أنّه لا يعالج

---

(١) مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٦٥.

(٢) الأسفار الأربعة ٨: ٣٨٦.

مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب[١].

الثاني: ما عن أبي الحسن البصري رئيس الأشاعرة والمجبّرة [وتابعيه][٢] من أنّ الثواب والعقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه في الخارج، ليقال إنّه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه، بل إنّما هما على اكتساب العبد وكسبه بمقتضى الآية الكريمة: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[٣][٤].

[وأيضاً] بمقتضى قوله تعالى: ﴿جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[٦]، وغيرهما من الآيات الدالّة على على هذا المعنى[٧].

وهذا الجواب لا يرجع إلى معنى محصّل أصلاً؛ وذلك لأنّه إن أراد بالكسب والاكتساب كون العبد محلّاً للفعل كالجسم الذي يكون محلّاً للسواد مثلاً تارة وللبياض أُخرى، فيردّه أنّه لا يعالج مشكلة العقاب على أمر غير اختياري؛ ضرورة أنّ كونه محلّاً له ككون الجسم محلّاً للسواد أو البياض أمر خارج عن إختياره فلا يعقل عقابه عليه.

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٠.

(٢) نسبه إليه المحقّق الطوسي في قواعد العقائد، انظر: مجموعة الرسائل: ٦٠.

(٣) غافر: ١٧.

(٤) المحاضرات ٢: ١٠٠. وذكر نحوه في مصابيح الأُصول: ١٨٧.

(٥) التوبة: ٨٢.

(٦) المدثّر: ٣٨.

(٧) مصباح الأُصول ١/ القسم ١: ٢٦٨.

هذا مضافاً إلى اختلاف الفعل في الخارج فلا يكون على نسبة واحدة حيث قد يكون قيامه بالفاعل قيام صدور وايجاد، وقد يكون قيامه به قيام الحالّ بالمحلّ، وهذا الجواب لو تمّ فإنّما يتمّ في خصوص ما كان قيام الفعل به قيام الحالّ بالمحلّ لا مطلقاً. وإن أراد بهما الفعل الصادر من العبد باختياره وإعمال قدرته فهو يناقض التزامه بالجبر وأنّ العبد لا اختيار له. وإن أراد بهما شيء آخر يغاير الفعل الخارجي فهو مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان؛ ضرورة أنّه ليس هنا شيء آخر يصدر من العبد خارجاً ما عدى فعله، ننقل الكلام فيه ونقول: إنّه لا يخلو من أن يكون صدوره منه باختياره أو لا يكون باختياره، وعلى الأوّل فلا موجب للتفرقة بينه وبين الفعل والالتزام بأنّه إختياري دونه؛ وذلك لأنّ مقتضى الأدلّة المتقدمة أنّه لا اختيار للعبد وهو بمنزلة الآلة، فكلّما يصدر منه في الخارج يصدر في الحقيقة بإرادة الله تعالى ومشيئته سواءً أسمّي فعلاً أم كسباً، وعليه فكما أنّ الالتزام بكون الفعل إختيارياً يناقض مذهبه، فكذلك الحال في الكسب، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

وعلى الثاني فما هو المصحّح للعقاب إذا كان الكسب كالفعل يصدر بغير اختيار العبد؟ ومن ضوء هذا البيان يظهر أنّه لا وجه للاستشهاد على ذلك بالآية الكريمة؛ لوضوح أنّ المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجي لاشيء آخر في مقابله. ومن هنا قد رتّب سبحانه وتعالى في كثير من الآيات الجزاء والعقاب على العمل[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٠ ـ ١٠١.

[وبعبارة أُخرى يرد على الجواب المزبور:]

أولاً: أنّ الكسب عنوان انتزاعي للفعل لا شيء آخر فكأنّ العقاب على الكسب هو العقاب على الفعل، فعاد المحذور.

و[ثانياً] ظهر بما ذكرناه عدم صحّة الاستدلال بالآيات الشريفة؛ لوضوح أنّ المراد من الكسب فيها هو العمل لا شيء آخر، ولذا رتّب سبحانه وتعالى في كثير من الآيات الجزاء والعقاب على العمل، كقوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ لاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)[١]، وقوله تعالى: (لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَاءوا بِمَا عَمِلُوا)[٢]، وقوله تعالى: (فَلاَ يُجْزَى ٱلَّذِينَ عَمِلُوا ٱلسَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٣].

[وثالثاً] أنّه على تقدير تسليم عدم كونه منتزعاً من الفعل ننقل الكلام إليه ونقول: إنّ الكسب لا يخلو من أن يكون صدوره باختيار من العبد أولا يكون باختياره، وعلى الأول: بطل الجبر وما يؤول إليه من أنّ العبد مضطر إلى الفعل بعد تحقّق الشوق المؤكّد الناشىء من الإرادة الأزليّة.

وعلى الثاني: عاد المحذور من كون العقاب على أمر غير اختياري، وهو قبيح[٤].

[ويمكن تقرير الجواب بنحو آخر: وهو] أنّه إن أراد بالكسب والاكتساب اختيار العبد الفعل وإعمال قدرته فيه، فهو يناقض الالتزام

---

(١) يس: ٥٤.

(٢) النجم: ٣١.

(٣) القصص: ٨٤.

(٤) مصباح الأصول ١/ القسم ١: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

بالجبر، وأنّ العبد لا اختيار له. وإن أراد به أنّه شيء يغاير الفعل الخارجي واختياره، فهو مع إنّه على خلاف الوجدان، يندفع بأنّه لا يخلو من أن يكون صدوره باختيار المكلّف أولا باختياره، وعلى الأول فلا وجه للتفرقة بين الكسب والفعل، والالتزام بأنّ الكسب اختياري دون الثاني.

وعلى الثاني فما هو المصحّح للعقاب إذا كان الفعل والكسب يصدران بغير اختيار العبد؟[1].

[وبعبارة أُخرى:] إن أُريد منه [أي الكسب الذي يكون العقاب عليه] معناه المتعارف الظاهر من اللفظ في الاستعمالات العرفية، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[2] وأمثال ذلك فهو الفعل، والمفروض أنّه غير اختياري، ولذا ذكر بعضهم أنّه معنى لا يعقل ولا يمكن بيانه، وقد وجّهه بعضهم بوجهين:

أحدهما ـ أنّ العقاب يكون على تقارن الفعل مع القدرة.

وفيه: أنّ التقارن غير اختياري أيضاً، وليس العقاب عليه إلّا كالعقاب على تقارن أمر غير اختياري مع قصر قامة العبد أو سواد وجهه.

ثانيهما: ما ذكره الباقلاني [في الجواب الثالث الآتي] من أنّ العقاب والثواب يكون على الإطاعة والعصيان، فإنّ للفعل حيثيّتين، فإنّه بما هو فعل مخلوق لله تعالى، وبما هو إطاعة أو عصيان يوجب الثواب أو العقاب...

---

(١) مصابيح الأُصول: ١٨٧.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

وإن أُريد من الكسب الإرادة والاختيار، فننقل الكلام في ذلك ونقول: إن كان الاختيار فعلاً نفسانيّاً مخلوقاً فقد وقع المحذور وهو الشرك المتوهّم عنده، وعليه فلماذا لم يكن أصل الفعل مخلوقاً للعبد؟! وإن كان هو أيضاً فعل الله تعالى فالعقاب عليه أيضاً ظلم قبيح[1].

الثالث: ما عن الباقلاني من أنّ الثواب والعقاب إنّما هما على عنوان الإطاعة والمعصية، بدعوى أنّ الفعل الخارجي وإن كان يصدر من العبد بغير اختياره إلّا أنّ جعله معنوناً بعنوان الإطاعة والمعصية بيده واختياره، فإذن العقاب عليها ليس عقاباً على أمر غير اختياري.

وغير خفي أنّ الإطاعة والمعصية لا يخلوان من أن يكونا عنوانين انتزاعيين من مطابقة الفعل المأتي به في الخارج للمأمور به ومخالفته له، أو يكونا أمرين متأصّلين في الخارج. وعلى الأول فلا مناص من الالتزام بعدم كونهما اختياريين، بداهة أنّهما تابعان لمنشأ انتزاعهما، [في الاختياريّة وعدمها]، وحيث فرض عدم اختياريّته فبطبيعة الحال يكونان خارجين عن الاختيار، فإذن عاد المحذور.

وعلى الثاني فيرد عليه أوّلاً: أنّه خلاف الوجدان والضرورة، بداهة أنّا لا نعقل شيئاً آخر في الخارج في مقابل الفعل الصادر من العبد المنتزع منه تارة عنوان الإطاعة، وأُخرى عنوان المعصية.

وثانياً: إنّا ننقل الكلام إليهما ونقول: إنّهما لا يخلوان من أن يصدرا عن العبد بالإختيار أو يصدرا قهراً وبغير إختيار، فعلى الأول يلزمهم أن

(١) دراسات في علم الأصول ١: ١٥٤ ـ ١٥٥.

يعترفوا بعدم الجبر واختياريّة الأفعال؛ ضرورة عدم الفرق بين فعل وآخر في ذلك، فلو أمكن صدور فعل عنه بالإختيار لأمكن صدور غيره أيضاً كذلك، فإنّ الملاك فيه واحد. وعلى الثاني يعود المحذور[١].

[و بعبارة أُخرى:] أنّ الاطاعة والعصيان ليسا إلّا عنوانين انتزاعيين ولا حقيقة لهما إلّا بمنشأ انتزاعهما، فالإطاعة تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به، والمعصية عن انطباق المنهي عنه عليه، ولا معنى للعقاب على ذلك.

وبعبارة أوضح: إن كانت الإطاعة أو العصيان فعلاً مستقلّاً فننقل الكلام فيها؛ إذ لو كانت مخلوقة للعبد يلزم الشرك المتوهّم عند الأشعري، ولو كانت مخلوقة لله فالعقاب لماذا؟[٢]

[الرابع] ما عن الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح في أفعاله تعالى، فقالوا: إنّ الحسن ما حسّنه الله والقبيح ما قبّحه الله، فلا قبح فيما لو عاقب الله نبيّاً من أنبيائه وأدخله النار، وأثاب شقيّاً من الأشقياء وأدخله الجنّة، فإذاً لا قبح في عقاب شخص لا يكون مستحقّاً له؛ لعدم صدور المعصية عنه بالإرادة والاختيار[٣].

ومع قطع النظر عن حكمه [= الشارع] بذلك لا يدرك العقل حسن الأشياء ولا قبحها في نفسه، وقد أقاموا على هذا الأساس دعويين:

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٢. مصابيح الأصول: ١٨٨.

(٢) دراسات في علم الأصول ١: ١٥٥.

(٣) مصباح الأُصول ١/ القسم ١: ٢٦٦.

الأولىٰ: [أنّه] لا يتصوّر صدور الظلم من الله سبحانه وتعالىٰ، والسبب في ذلك أنّ الظلم عبارة عن التصرّف في ملك الغير بدون أذنه، والمفروض أنّ العالم بعرضه العريض من العلوي والسفلي والدنيوي والأُخروي ملك لله سبحانه وتحت سلطانه وتصرّفه ولا سلطان لغيره فيه ولا شريك له في ملكه، ومن الطبيعي أنّ أي تصرّف صدر منه تعالى كان في ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم [بوجه]، وعلى هذا فلا محذور لعقابه تعالى العبد على أفعاله غير الاختياريّة، بل ولا ظلم لوعاقب الله سبحانه وتعالى نبيّاً من أنبيائه وأدخله النار وأثاب شقياً من الأشقياء وأدخله الجنّة، حيث إنّ له أن يتصرّف في ملكه ما شاء، ولا يسأل عمّا يفعل وهم يسئلون عمّا يفعلون.

فالنتيجة أنّ انتفاء الظلم في أفعاله تعالى بانتفاء موضوعه، وعلى هذا المعنى نحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته تعالى وتقدّس، كقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[1] ونحوه، يعني أنّ سلب الظلم عنه لأجل عدم موضوعه واستحالة تحقّقه، لا لأجل قبحه.

ومن ضوء هذا البيان يظهر وجه عدم اتّصاف أفعال العباد بالظلم حيث إنّها أفعال لله تعالى حقيقة وتصدر منه واقعاً، ولا شأن للعباد بالإضافة إليها في مقابل شأنه تعالىٰ، ولا إرادة لهم في مقابل إرادته.

الثانية: أنّ الله سبحانه وتعالى هو الحاكم على الإطلاق فلا يتصوّر حاكم فوقه، وعليه فلا يعقل أن يكون محكوماً بحكم عبيده، ولا معنى

---

(١) فصلت: ٤٦.

لعدم تجويز الظلم عليه بحكم العقل، فإنّ مردّه إلى تعيين الوظيفة له تعالى وهو غير معقول. ولنأخذ بالنقد على كلتا الدعويين:

أمّا الدعوى الأُولى فهي ساقطة جداً، والسبب في ذلك أنّ قضيّتي قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأوليّة التي يدركها العقل البشري في ذاته، ولا يتوقّف إدراكه لهما على وجود شرع وشريعة، [وأنّهما] من القضايا التي [تكون] قياساتها معها(١)، ولن يتمكّن أحد ولا يتمكّن من إنكارهما لا في أفعال الباري عزّ وجلّ ولا في أفعال عباده.

وأمّا ما ذكره الأشاعرة في وجه عدم اتّصاف أفعاله تعالى بالظلم فهو خاطيء؛ وذلك لأنّ حقيقة الظلم هي الإعوجاج في الطريق والخروج منه يمنة ويسرة، وعدم الاستقامة في العمل، وهو المعبّر عنه بجعل الشيء في غير موضعه، كما أنّ حقيقة العدل عبارة عن الاستواء والإستقامة في جادة الشرع وعدم الخروج منها يمنه تارة ويسرة أُخرى، وهو المعبّر عنه بوضع كلّ شيءٍ في موضعه، وبطبيعة الحال أنّ صدق الظلم بهذا التفسير لا يتوقّف على كون التصرّف تصرّفاً في ملك الغير وسلطانه. ومن هنا لو قصّر أحد في حفظ نفسه يقال إنّه ظلم نفسه، مع أنّ نفسه غير مملوكة لغيره، كما أنّه لو وضع ماله في غير موضعه عدّ ذلك ظلماً منه. وعلى ضوء هذا التفسير لو أثاب المولى عبده العاصي وعاقب عبده المطيع عدّ ذلك منه ظلماً ووضعاً لهما في غير محلّهما وإن كان التصرّف تصرّفاً في ملكه وسلطانه.

---

(١) العبارة هكذا في الأصل: «وتكونان من القضايا التي هي قياساتها معها».

وعلى الجملة كما أنّ العقل يدرك أنّ مؤاخذة المولى عبده على العمل الصادر منه قهراً وبغير اختيار ظلم منه ووضع [له] في غير موضعه، وإن كان الملك ملك نفسه والتصرّف تصرّفاً في سلطانه، كذلك يدرك أنّ مؤاخذة المطيع وإثابة العاصي ظلم.

فالنتيجة أنّ الظلم لا ينحصر بالتصرّف في ملك غيره. نعم، عنوان الغصب لا يتحقّق في فعله تعالى حيث إنّه عبارة عن التصرّف في ملك الغير من دون إذنه ورضاه، وقد عرفت أنّ العالم وما فيه ملك له تعالىٰ...

وأمّا الدعوى الثانية فلأنّها نشأت من الخلط بين حكم العقل العملي وحكم العقل النظري، وذلك لأنّ الله تعالى لايعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي، وهو حكم العقلاء باستحقاقه تعالى المدح تارة والذم أُخرى على الفعل الصادر منه في الخارج، بداهة أنّه لا يتصوّر أن يحكم [عبيده] عليه سبحانه.

وأمّا العقل النظري فهو كما يدرك وجوده تعالى ووحدانيته وقدرته وعمله وحكمته التي هي من لوازم علمه وقدرته، كذلك يدرك قبح ارتكابه سبحانه الظلم واستحالة صدوره منه، كيف، حيث إنّه منافٍ لحكمته. ومن الطبيعي أنّ ما ينافيها يستحيل صدوره من الحكيم تعالىٰ، والسبب في ذلك أنّ صدور الظلم من شخص معلول لأحد أُمور: الجهل، التشفّي، العجز، الخوف، وجميع ذلك مستحيل في حقّه تعالى.

وكيف كان، فإدراك العقل استحالة صدور الظلم منه سبحانه وقبحه من القضايا الأوليّة التي هي قياساتها معها. ومن هنا لولا إدراك العقل قبح

الظلم لإختلّت كافة الأنظمة البشرية المادية والمعنوية.

ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ أفعال الله تعالى لا تتّصف بالقبح، وأنّ كلّ ما يصدر منه سبحانه حسن، إلّا أنّه لا ينبغي الشك في أنّ العقلاء يعاقبون عبيدهم على مخالفتهم ويثيبون على إطاعتهم، كما أنّهم يمدحون الفاعل على فعل ويذمّونه على فعلٍ آخر، وهكذا، ولو كانت الأفعال الصادرة منهم غير اختياريّة ـ كما هو مختار الأشاعرة ومذهب الفلاسفة ـ فلا معنى لاستحقاقهم المدح والثواب عليها تارة، والذم والعقاب أُخرىٰ. ومن هنا لا يستحقّون ذلك على الفعل الصادر منهم بغير اختيار، وأنّهم يفرّقون بين الأفعال الاختياريّة وغيرها، فلوكانت الأفعال بشتّى أنواعها وأشكالها غير اختياريّة فما هو سبب هذه التفرقة وحكمهم باستحقاق المدح أو الذم في بعضها دون بعضها الآخر؟ ومن الطبيعي أنّ كلّ ذلك يكشف بصورة قاطعة عن بطلان نظرية الجبر وصحّة نظرية الاختيار[1].

الجواب [الآخر] عن اشكال الظلم هو إنكارهم الحسن والقبح في الأفعال رأساً، بدعوى: أنّ الأفعال كلّها مخلوقة لله تعالى، وتصرّفه يكون في ملكه وسلطانه، والظلم إنّما هو التصرّف في سلطان الغير، فلا موضوع للظلم في أفعاله تعالى، وعلى هذا حملوا الآيات النافية للظلم عنه كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[2]، فقالوا: المراد منه أنّه لا معنى

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٢ ـ ١٠٤، ١٠٦ ـ ١٠٧، وفي مصباح الأصول ١/ القسم ١: ٢٦٦ ـ ٢٦٧، وأيضاً في مصابيح الأصول: ١٧٨ ـ ١٨٩، ما يقرب من لفظه.

(٢) آل عمران: ١٨٢.

للظلم منه تعالى، لا أنّه معقول ولا يفعله، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا معنى لإثبات التكليف له تعالى بأن يقال: يجب أن يفعل كذا وأن لا يفعل كذا: إذ ليس للعبد تكليف المولى وبيان الوظيفة له وإلزامه بشيء، فلا مانع أن يدخل النبي في أسفل دركات الجحيم، ويدخل المشرك العاصي في أعلى درجات الجنّة إلى آخر ما يسطّروه من الخرافات.

ونقول: أمّا قولهم بأنّه ليس للعبد أن يحكم على المولى بشيءٍ فهو حق، إلّا أنّ المراد من الحكم في المقام ليس هو الإلزام وجعل الوظيفة، وإنّما المراد منه الإدراك، فالحكم بأنّه عادل كالحكم بأنّه عالم وقادر.

وأمّا قولهم بأنّ الظلم هو التصرّف في سلطان الغير ولا معنى له في أفعال الباري. ففيه أنّه مغالطة واشتباه بالغصب، فإنّ الغصب هو التصرّف في سلطان الغير ولا يعقل بالقياس إلى مالك الملوك، وأمّا الظلم فهو بمعنىٰ الإعوجاج والخروج عن العدالة والاستقامة إلى حدّ الإفراط أو التفريط ولو في ملكه أو نفسه، مثلاً: إنّ للإنسان على نفسه حقوقاً فلابدّ وأن يصرف مقداراً من زمانه في الأُمور الأُخرويّة ومقداراً منه في الأُمور الدنيويّة يقال: إنّه ظلم نفسه، وهكذا لو كان للإنسان عبدان وكان أحدهما مطيعاً لمولاه في تمام عمره والآخر عاصياً له، كذلك لو أثاب المولى العبد العاصي وعاقب المطيع فهو ظالم ويعدّ عند العقلاء مجنوناً.

وأمّا قولهم يجوز أن يدخل الله نبيّه في الجحيم ويخلّد عدوّه في الجنّة فهو أيضاً كالمثال المتقدّم مما لا يجوّزه العقل والعقلاء ولو كان تصرّفاً في

ملكه وسلطانه.

هذا مضافاً إلى أنّه عليه يكون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً؛ إذ لا مانع من أن يدخل جميع المؤمنين في النار، ويسكن جميع الكفّار في الجنان، فلا يبقى لهذا دافع إلّا القول بأنّ الوعد والوعيد ينفي ذلك، فإنّه لا يخلف الميعاد.

والجواب عنه واضح على مشربهم؛ إذ خلف الوعد بل الكذب الذي ليس إلّا ظلماً في الكلام لا يكون قبيحاً[١].

ومن ذلك يظهر أنّ الأشاعرة لن يتمكّنوا ولا يتمكّنون من إثبات مسألة النبوّة على ضوء مذهبهم. هذا مضافاً إلى أنّ عقاب المطيع لو كان جائزاً ولم يكن قبيحاً من الله سبحانه لزم كون إرسال الرسل وإنزال الكتب لغواً، فإنّهما لدعوة الناس إلى الإطاعة والثواب وتبعيدهم عن المعصية والعقاب، وإذا افترضنا أنّ كلّاً من المطيع العاصي يحتمل العقاب على فعله كما يحتمل الثواب عليه فلا داعي له إلى الإطاعة؛ لجواز أن يثيب سبحانه وتعالى العاصي ويعاقب المطيع[٢].

جريان عادته تعالى على إظهار المعجزة بيد الصادق:

[أمّا] دعوى أنّ عادة الله تعالى قد جرت على إظهار المعجزة بيد

---

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٢) المحاضرات ٢: ١٠٥. مصباح الأُصول ١/ القسم ١: ٢٦٧، مصابيح الأُصول: ١٩٠.

الصادق دون الكاذب [فهي] خاطئة جداً[1]، [إذ] متى عـاشرنا الله تـعالى وكم مدّة كنّا معه حتى علمنا عادته في الأمور الدنيويّة؟ ومن رجع مـن الآخرة وأخبر عن عـادته تـعالى فـيها؟ فـهذه الكـلمات مـمّا تـضحك الثكلىٰ[2]، [وذلك]:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا طريق لنا إلى اثبات هذه الدعوى إلّا من طريق ادراك العقل؛ وذلك لأنّها ليست من الأُمور المحسوسة القابلة للادراك بـإحدى القوى الظاهرة، ولكن إذا عزلنا العقل عن حكمه وأنّه لا يـدرك الحسـن والقبح فما هو المبرر لها والحاكم بها؟ وكـيف يـمكن تـصديقها والعـلم بثبوتها له تعالىٰ؟

وأمّا ثانياً: فلأنّ إثبات هذه العادة له تعالى تتوقّف على تصديق نـبوّة الأنبياء السابقين الذين أظهروا المعجزة وجاؤوا بها، وأمّا من أنكر نبوّتهم أو أظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العادة؟

وبكلمة أُخرى: العادة إنّما تحصل بالتكرار وتعاقب الوجـود، وعـليه فننقل الكلام إلى أوّل نبي يدّعي النبوّة ويظهر المعجزة كيف يمكن [إثبات نبوّته و]تصديقه في دعواها، وما هو الطريق لذلك والدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته ـ بعد عدم ادراك العقل قبح إظهار المعجزة [وإعطائها] بيد الكاذب من ناحية، وعدم ثبوت العادة المفروضة من ناحية أُخرى؟ وقد تحصّل من ذلك أنّه لا طريق إلى إثبات نبوّة من يدّعيها إلّا إدراك العـقل

(١) المحاضرات ٢: ١٠٥.

(٢) دراسات في علم الأصول ١: ١٥٧.

قبح إظهاره تعالى المعجزة بيد الكاذب ولولاها لانسدّ باب إثبات النبوّة.

وأمّا ثالثاً: فلو أنّا تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ عادة الله تعالى قد جرت على ذلك، ولكن ما هو المانع من تغيير هذه العادة وما هو الدافع لهذا الاحتمال؟ ومن الطبيعي أنّه لا دافع إلّا إدراك العقل قبح ذلك، وإذا افترضنا أنّ العقل لايدرك قبحه ولا مانع عنده من هذا التغيير فإذن ما هو الدافع له؟

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوى جريان عادته تعالى على مؤاخذة العاصي وإثابة المطيع أيضاً بعين ما قدّمناه فلا نعيد.

وتوهّم أنّ إثابة المطيع ومؤاخذة العاصي ـ مستندة إلى وعده تعالى ووعيده في كتابه الكريم من الحسنات والسيّئات، والدخول فيالجنة والنار، والحور والقصور، والويل والعذاب وما شاكل ذلك من ألوان الثواب والعقاب ـ خاطىء جداً. والسبب في ذلك أنّه لا يمكن الوثوق بوعده تعالى ووعيده بعد الالتزام بعدم إدراك العقل قبح الكذب وخلف الوعد عليه سبحانه. فالنتيجة أنّ في عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح وتجويز إرتكاب الظلم على الله تعالى القضاء الحاسم على أساس كافّة الشرائع والأديان[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٥ ـ ١٠٦، وفي مصباح الأصول ١/ القسم ١: ٢٦٧، ما يقرب من لفظه.

معنى قبح الظلم عليه تعالى:

إنّ معنى كون الظلم قبيحاً عليه سبحانه ليس هو حكم عبده عليه بشيء، بل معناه أنّ العقل يدرك عدم مناسبته له، وأنّه ممّا لا ينبغي صدوره منه، فلا يرد أن الله سبحانه يستحيل أن يكون محكوماً لعباده، مضافاً إلى ذلك: إنّ الظلم لوكان جائزاً ـ بالاضافة إليه سبحانه ـ فما وجه إرسال الرسل، وإنزال الكتب لدعوة الناس إلى إطاعة الله تعالى، وتبعيدهم عن مخالفته؟ لأنّهما على هذا من اللغو الظاهر، فإنّ كلّاً من المطيع والعاصي يحتمل العقاب على فعله كما يحتمل الثواب، فلا حاجة إلى الطاعة لجواز إثابته العاصي ومؤاخذة المطيع.

فإن قلت: إنّ اطاعة المطيع مستندة إلى ما وعده الله سبحانه على عمله من الحسنات والحور والقصور، أو ما أوعده من السيّئات وإحراقه بالنار والويل والعذاب.

قلت: كيف يوثق بوعده تعالى، ويطمئن بصدقه مع الالتزام بعدم قبح الكذب، وخلف الوعد عليه؟ تعالى الله علوّاً كبيراً.

وبالجملة: إنّ تجويز ارتكابه تعالى الظلم ممّا يهدم أساس الشرائع والأديان[1].

لوازم إنكار الحسن والقبح العقليين:

إنّ إنكار التحسين والتقبيح العقليين يستلزم سدّ باب اثبات النبوّة وهدم أساس الشرايع والأديان. والوجه في ذلك هو أنّ إثبات النبوّة يرتكز على

---

(١) مصابيح الأصول: ١٩٠ ـ ١٩١.

إدراك العقل قبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب في دعوى النبوّة، وإذا افترضنا أنّ العقل لا يدرك قبح ذلك، وأنّه لا مانع في نظره من أن الله سبحانه وتعالى يعطي المعجزة بيد الكاذب، فإذاً ما هو الدليل القاطع على كونه نبيّاً وما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته؟ ومن الطبيعي أنّه لا دافع له ولا مبرر إلّا إدراك العقل قبح ذلك[١].

الخامس: ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ وإليك نصّه :«العقاب إنّما يتبعه الكفر والعصيان التابعان للإختيار الناشيء عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ «السعيد سعيد في بطن أُمّه والشقي شقي في بطن أُمّه»[٢]، و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»[٣] كما في الخبر، والذاتي لا يعلّل، فانقطع السؤال أنّه لِمَ جعل السعيد سعيداً والشقي شقيّاً، فإنّ السعيد سعيد بنفسه والشقي كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى، قلم اينجا رسيد سر بشكست»[٤].

وملخّص كلامه ﷺ هو أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يلزم المحذور المتقدّم، بل هو من لوازم الأعمال السيّئة التي لا تنفك عنها، فإنّ نسبة العمل إلى العقاب كنسبة الثمر إلى البذر، ومن الطبيعي أنّ البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، وإذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً، هذا من ناحية.

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) توحيد الصدوق: ٣٥٦، الباب ٥٨، ح٣، وهو بالمضمون.

(٣) الروضة من الكافي ٨: ١٧٧، ح١٩٧.

(٤) الكفاية: ٦٨، وذيل كلامه بالفارسية كناية عن القضاء الإلهي الذي لا يمكن تخطّيه بحال.

ومن ناحية أُخرى: إنّ تلك الأعمال تنتهي بالآخرة إلى الشقاوة التي هي ذاتية للإنسان، والذاتي لا يعلّل[١].

[وبعبارة أُخرى]: إنّ العقاب لا يكون فعلاً صادراً من معاقب كي يقال إنّه قبيح على أمر غير اختياري، بل هو من لوازم المعصية التي لاتنفكّ عنها، ومثل المعصية مثل البذر الذي يقع في الأرض وينمو فيثمر ثمراً مرّاً، ومثل الطاعة مثل البذر الذي ينمو ويثمر ثمراً حلواً، فالعقاب من لوازم المعصية الناشئة عن الشقاوة الذاتيّة للإنسان، والذاتي لا يعلّل[٢].

وكيف كان، فنسبة العمل إلى العقاب كنسبة البذر إلى الثمر، فما كان بذره صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، وما كان بذره فاسداً كان نتاجه فاسداً. فالعمل الصحيح يضمن السعادة والخير لفاعله، أمّا العمل السيّىء فمصيره الخيبة والخسران، ولا يلزم الظلم حينئذٍ في معاقبة العبد من حيث علمه[٣].

[فما ذكره صاحب الكفاية ﷺ يتلخّص في دعويين:]

الأُولى: أنّ العقاب لازم للعصيان غير منفكّ عنه، فلا يكون العقاب من معاقب كي يكون قبيحاً على أمر غير اختياري.

الثانية: أنّ العصيان ناشيء من الشقاوة الذاتيّة للشقي، والذاتي لا يعلّل[٤]، [والجواب عن ذلك تارة يكون بالإجمال وأُخرى بالتفصيل:]

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) مصباح الأصول ١/ القسم ١:٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٣) مصابيح الأُصول: ١٩٠.

(٤) مصباح الأُصول ١/ القسم ١: ٢٧٠.

ألف ـ الجواب الاجمالي ويتلخّص في أمرين:

أوّلاً: أنّها مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنّة حيث إنّ لازمها عدم إمكان العفو بالشفاعة ونحوها، مع أنّهما قد نصّا على ذلك، وأنّ العقاب بيده تعالى، وله أن يعاقب وله أن يعفو فهو فعل اختياري له سبحانه، وعلى الجملة فلا ينبغي الشك في بطلان هذه النظرية على ضوء الكتاب والسنّة.

وثانياً: أنّها لا تحلّ مشكلة العقاب على أمر غير اختياري فتبقى تلك المشكلة على حالها، بل هي تؤكّدها كما واضح. نعم لو كان مراده ﷺ من تبعيّة العقاب للكفر والعصيان التبعيّة على نحو الاقتضاء، فلا إشكال فيها من الناحية الأُولى، ولا تكون مخالفة للكتاب والسنّة، فيبقى الإشكال فيها من الناحية الثانية وهي أنّ الأعمال إذا كانت غير اختياريّة فكيف يعقل العقاب عليها؟!(١)

ب ـ الجواب التفصيلي:

أمّا الدعوى الأُولى ففي غاية الوضوح من الفساد؛ إذ كون العقاب من تبعات العصيان وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يكون لازماً له غير منفك عنه، كيف وقد ثبت العفو والشفاعة بنص الكتاب والسنّة، فلا يكون العصيان من قبيل العلّة التامّة للعقاب، بل من قبيل المقتضي له.

وبالجملة: العصيان يوجب استحقاق العقوبة، فله تعالى أن يعاقبه أو يتجاوز عنه بعفوه أو بالشفاعة، فلا معنى لكون العقاب لازماً للعصيان غير

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٨.

منفكّ عنه.

وأمّا الدعوى الثانية: فهي مثل الأُولى في الفساد؛ لأنّه إن أراد من الذاتي هو الذاتي في باب الكلّيات الخمس ـ أعني الجنس والفصل ـ فهو واضح الفساد؛ ضرورة أنّ السعادة والشقاوة لا تكونان جنسين للسعيد والشقي، ولا فصلين لهما، وإلّا لزم كون حقيقة الإنسان السعيد مبائنة لحقيقة الإنسان الشقي، وهو كما ترى. وإن أراد من الذاتي هو الذاتي في باب البرهان ـ أعني كون ذات السعيد علّة تامّة للسعادة، وذات الشقي علّة تامّة للشقاوة، فاختيار الايمان والطاعة مترتّب على السعادة الذاتيّة ترتّب المعلول على العلّة التامّة، وكذا اختيار الكفر والعصيان مترتّب على الشقاوة الذاتيّة ترتّب المعلول على العلّة التامّة، فيدلّ على فساده كلّ ما دلّ على فساد مذهب الجبري من الوجدان والبرهان، وقد تقدّم ولا حاجة إلى الإعادة.

[هذا] مضافاً إلى ما ورد من الدعاء وطلب التوفيق من الله سبحانه وحسن العاقبة وأن يجعله الله تعالى سعيداً، فإنّه لو كانت السعادة والشقاوة ذاتيتين كان الدعاء لغواً ومجرّد لقلقة لسان؛ ضرورة استحالة انقلاب الذاتي وتغييره، فإنّ الذاتي لا يتخلّف ولا يختلف بالضرورة.

فتحصّل أنّ القول بكون السعادة والشقاوة ذاتيتين للإنسان ممّا لا يرجع إلى محصّل، ولا يخرج عن مجرّد الفرض والخيال[1].

فالنتيجة على ضوء [ذلك] هي أنّه لا إشكال لا من جانب العقاب حيث

---

(١) مصباح الأُصول ١/ القسم ١ : ٢٧٠ ـ ٢٧١.

إنّه من لوازم الأعمال وآثارها، ولا من جانب تلك الأعمال حيث إنّها تنتهي في نهاية المطاف إلى الذات[١].

[وبعبارة أُخرى:] إنّ المعصية لاتلازم العقاب، وإنّما توجب استحقاقه، فالأمر لله له أن يعاقب وله أن يعفو، ولو كان العذاب منحصراً بما ذكرلم يبق مجال للعفو، ولم يكن معنى لخلق الجنان والنيران، فإنّ هذا لا يلائم فرض العقاب من لوازم الأعمال.

فتلخّص ممّا تقدّم: أنّ الالتزام بأنّ الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد علّة تامّة لصدور الفعل خارجاً يقتضي الالتزام بقبح العقاب على فعل الحرام، أو ترك الواجب[٢].

حديث السعادة والشقاوة:

بقي الكلام في معنى حديث «السعيد، سعيد فيبطن أُمّه، والشقي، شقي في بطن أُمّه»[٣]:

فنقول: إنّ السعادة والشقاوة ليستا من الأُمور الذاتيّة ـ لا من الذاتي في باب (إيساغوجي)؛ ضرورة أنّهما ليستا بجنسين أو فصلين للإنسان ـ ولا من الذاتي[٤] في باب البرهان من قبيل الزوجيّة للأربعة، بداهة أنّهما أمران

---

(١) المحاضرات ٢: ١٠٨.

(٢) مصابيح الأُصول: ١٩١.

(٣) تقدّم شطر من الكلام عن الحديث المزبور فراجع.

(٤) أقول: والشاهد على ذلك ما ورد في دعاء ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك ⇦

ينتزعان من الإطاعة والمعصية المترتّبتين على العمل بما أمربه المولى أوبخلافه عن إرادة وشعور، ولا يصحّ إطلاقهما على من لم يعمل عن إرادة وشعور، فكيف بمن كان في بطن أُمّه؟! فلابدّ من العناية في الحمل، وأن يكون باعتبار وجود المقتضي للسعادة من الصفات الحسنة التي هي جنود الإله، ووجود المقتضي للشقاوة من الصفات الرذيلة الخبيثة التي هي جنود الشيطان والنفس الأمّارة، سواء قلنا بالجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين، وهذا كإطلاق النار على الحطب، لما فيه من اقتضاء النارية، فالرواية لا تدلّ على الجبر بوجه من الوجوه[1].

[ثمّ إن] قلنا بثبوت عالم الذر وخلق الأرواح بأجمعها في ذلك العالم وتكليفهم بالإيمان ـ كما هو مقتضى جملة من الأخبار ـ فعليه لا إشكال في مفاد الرواية لحصولهما له بالاكتساب والاختيار في ذاك العالم.

وإن لم نقل به، فإمّا أن يراد من السعادة والشقاوة أسبابهما القريبة من الصفات والملكات ونحو ذلك، أو يراد منهما كتابتهما في لوح المحو والإثبات أو المحفوظ بحسب علمه تعالى، بأنّ العبد يختار السعادة أو يختار الشقاوة، وقد ورد في بعض الأدعية طلب محو الاسم من ديوان الأشقياء وإثباته فيديوان السعداء، وفي بعض الأخبار أنّ السعيد ربّما يدخل في الأشقياء بحيث يتخيّله منهم كلّ من يراه، ولكن ينقلب إلى

⇦ بعد جُمَلٍ منه: «و إن كنتُ من الأشقياء فامحُني من الاشقياء، واكتبني من السعداء» إلى آخره، وغير ذلك ممّا يكون بهذا المضمون الذي وصل بحدّ التظافر بل التواتر ولا يمكن إنكاره. (الهداية ١: ٢١٥، الهامش).

(١) الهداية ١: ٢١٥.

السعادة ولو في آخر عمره، وفي بعضها ينقلب في أقل من زمان الفواق وما يمكث الحالب من الحلب بين الحلبتين.

وبالجملة، لاينافي شيء من هذه الأخبار مع الأمر بين الأمرين أصلاً[١].

وأمّا حديث «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة» فأجنبي عن المقام جدّاً؛ فإنّ الظاهر منه ـ والله العالم ـ أنّ الناس مختلفون في القوّة الظاهرة والباطنة والعقل اختلافاً شديداً، وهذا ممّا يختصّ بالإنسان؛ إذ غيره لا يختلف في نوع واحد منه أصلاً، أو ليس بهذه الكثرة والشدّة، كاختلاف معادن الذهب والفضّة[٢].

[وبعبارة أوضح:] ما ورد في الأخبار من أنّ «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» فلا ينافي ما اخترناه من الأمر بين الأمرين، فإنّ المراد منه الصفات والملكات النفسانيّة، وكما تختلف القوى الجسمانية في الأشخاص من الباصرة والسامعة ونحو ذلك، فترىٰ إنساناً لا يقدر على حمل منّ[٣] وإنساناً آخر يقدر على حمل وزنة[٤] أو أكثر، وقد سمعنا بمن كان قادراً على حمل عشرين وزنة، كذلك يختلف الأشخاص من حيث المحامد والرذائل النفسية، فنرى إنساناً يكون في ذاته كريماً أوسخيّاً أو شجاعاً ونرى الآخر بخيلاً لئيماً، وربّما تتبدّل تلك الصفات بالرياضات.

---

(١) دراسات في علم الأصول ١: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) الهداية في الأصول ١: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٣) المنّ عبارة عن وزنة يوزن بها بما يعادل ثلاثة كيلو غرامات تقريباً.

(٤) الوزنة هنا مقدار معروف عند أهل العراق يعادل بضعة كيلوغرامات.

فقد يكونِ الإنسان قريباً من الطاعات والخيرات، وترى الآخر قـريباً من المعاصي من غير اختياره، مثلاً يكون أحد الناس ابن عـالم عـادل ويُربّىٰ في بيت العبادة ويكون الآخر ابن فاسق ويُربّىٰ في بيت لا يرى فيه إلّا المعصية وأنحاء الفسوق، فبحسب طبعه يميل الأول إلى الطاعة ويأنس بها، والثاني إلى المعاصي ويأنس بها، ولكن كلّ ذلك لاينافي الاختيار في الأفعال ولا يستلزم الجبر.

وبالجملة، نحن لم ندّع كون الأفعال بجميع مباديها اختياريّة، ولم ننكر كون أغلب مبادئ الفعل خارجة عن تحت اختيار المكلّف، وكيف يمكننا ذلك مع ما نشاهده من خلافه وجداناً، ولكـن نـريد أن نـدّعي أنّ ذلك لاينافي الاختيار، فمن تهيّأ له مجموع مقدّمات الطاعة يكون متمكّناً من المعصية والطاعة، وهكذا العكس، فتهيئة أسباب الخير أو الشرّ لا يسلب اختيار العبد، وهذا واضح جدّاً.

وكيف كان، فالرواية تشير إلى الصفات والملكات التي يناسب بعضها الطاعة وبعضها العصيان[1].

---

(١) دراسات في علم الأُصول ١: ١٧١ ـ١٧٢. وفي هـامش المـحاضرات (٢: ١٠٨ ـ ١١٤) بحث مفصّل لحديث السعادة والشقاوة وتوجيه ذاتيتهما لا بأس بالاشارة إليه ضمن النقاط التالية:

١ ـ أنّ السعادة والشقاوة ليستا جنسين للإنسـان ولا فـصلين له، وإلّا لكـانت حـقيقة الإنسان السعيد مباينة لحقيقة الإنسان الشقي، وهو كما ترى.

٢ ـ أن الشقاوة والسعادة لو كانتا [علّة تامّة] لزم هدم أساس كافة الشرائـع والأديـان، وأصبح كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً محضاً.

⇦

السادس: أنّ شيخنا المحقّق‏ﷺ قد أجاب عن هذه المسألة بجوابين:

الأول: أنّ العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجي، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال، ونتائج الملكات الرذيلة وآثار الملكات الفاضلة، ومَثَل تلك العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لنهمه، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني، والأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانيّة، ولا استحالة في استلزام الملكات النفسانية الرذيلة للآلام الجسمانيّة والروحانيّة في تلك النشأة ـ أي النشأة الأُخرويّة ـ كما أنّها تستلزم [ذلك] في هذه النشأة الدنيويّة؛ ضرورة أنّ

⇦ [وأيضاً] لزم هدم أساس التحسين والتقبيح العقليين.

٣ ـ أنّ الوجدان حاكم بالاختيار وأنّه ليس في كمون ذات الإنسان ما يجبره على اختيار الكفر والعصيان مرّة، واختيار الايمان والإطاعة مرّة أُخرى... حيث إنّنا نرى شخصاً كان شقيّاً في أوّل عمره وصار سعيداً في آخره أو بالعكس، فلو كانت السعادة والشقاوة ذاتيتين فكيف يعقل تغييرهما؛ لإستحالة تغيير الذاتي وانقلابه.

[مضافاً إلى دلالة] الآيات الكريمة على نظرية الاختيار... وأنّ الأعمال الصادرة عن الإنسان تصدر بالإختيار لا بالقهر والجبر.

[وإلى] الروايات المتواترة [الدالّة] على خطأ نظريتي الجبر والتفويض...

٤ ـ [إنّهما] لو كانتا ذاتيتين لكان الأمر بالدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى وحسن العاقبة وأن يجعل تعالى الشقي سعيداً لغواً محضاً... بداهة استحالة انقلاب الذاتي.

٥ ـ أنّ العلم الأزلي [بكون الشقي شقياً والسعيد سعيداً] لا يكون سبباً للجبر ومنشأً له [مضافاً إلى ما في بعض الروايات الصحيحة الدالّة] على أنّ الشقاوة والسعادة صفتان عارضتان على الإنسان بمزاولة الأعمال الخارجية كسائر الملكات الطيّبة والخبيثة التي تحصل لنفس الإنسان من مزاولة الأعمال الحسنة والسيئة، وليستا من الصفات الذاتية اللّازمة لذاته منذ وجوده في هذا الكون أو انعقاده في الرحم.

٦ ـ أنّ العقاب لا يعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة على نحو العلّة التامّة بل هو من معاقب خارجي.

تصوّر المنافرات كما يوجب الآلام النفسانيّة كذلك يوجب الآلام الجسمانيّة، فإذن لامانع من حدوث منافرات روحانيّة وجسمانيّة بواسطة الملكات الخبيثة النفسانيّة.

فالنتيجة أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يقال: كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار على ما لا يكون بالآخرة بالاختيار، وفي الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرّر في القرآن الكريم [قوله تعالى]: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1]، وقوله ﷺ: «إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم»[2].

الثاني: أنّ المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجي كما دلّ على ذلك ظاهر الكتاب والسنّة، وتصحيحهما بعد صحّة التكليف بذلك المقدار من الإختيار في غاية السهولة، إذ كما أنّ المولى العرفي يؤاخذ عبده على مخالفة أمره، كذلك المولى الحقيقي، لوضوح أنّ الفعل لوكان بمجرّد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري وغير مصحّح للمؤاخذة لم تصحّ مؤاخذة المولى العرفي أيضاً، وإذا كان في حدّ ذاته قابلاً للمؤاخذة عليه فكون المؤاخذة ممّن انتهت إليه سلسلة الإرادة والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه من القابلية للمؤاخذة ممّن خولف أمره ونهيه.

وقد أجاب عن ذلك بجواب آخر، وهو: أنّ الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتى يرد علينا إشكال الانتهاء إلى ما لا بالاختيار، بل نقول بأنّ الفعل الناشىء عن هذا المقدار من الإختيار

---

(١) الطور: ١٦.

(٢) توحيد المفضّل الجعفي: ٥٠.

مادّة لصورة أُخرويّة، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أنّ المادّة حيث كانت مستعدّة فهي مستحقّة لإفاضة الصورة من واهب الصور. ومنه تعرف أنّ نسبة التعذيب والإدخال في النار إليه تعالى بملاحظة أن إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التي تطّلع على الافئدة منه تعالى بتوسّط ملائكة العذاب، فلا ينافي القول باللّزوم، مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي.

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده ﷺ من الأجوبة:

أمّا الأوّل: فيرد عليه ما أوردناه على الجواب الأول حرفاً بحرف فلا نعيد. وأمّا الاستشهاد على ذلك بالآيات والروايات فغريب جداً، لما سبق من أنّ الآيات والروايات قد نصّتا على خلاف ذلك، وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] فلا يكون مشعراً بذلك فضلاً عن الدلالة؛ ضرورة أنّ مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادرة منهم في الخارج، وأمّا كونه من آثارها ولوازمها التي لا تتخلّف عنها فلا يدلّ عليه بوجه أصلاً.

وأمّا قوله عليه السلام: «إنّما هي أعمالكم تردّ اليكم»، فظاهر في تجسّم الأعمال، ولا يدلّ على أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي، بداهة أنّه لا تنافي بين الالتزام بتجسّم الأعمال في الآخرة وكونه بيد الله تعالى وتحت اختياره.

وأمّا الثاني: فيرد عليه ما تقدّم في ضمن البحوث السابقة من أنّ مجرّد كون الفعل مسبوقاً بالإرادة لا يصحّح مناط اختياريّته رغم أنّ الإرادة

---

(١) الطور: ١٦.

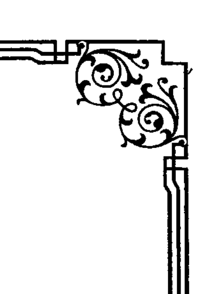
بكافّة مباديها غير اختياريّة من ناحية، وكونها علّة تامّة من ناحية أُخرى ومنتهية [إلى] الإرادة الأزليّة من ناحية ثالثة، بداهة أنّ الفعل ـ والحال هذه ـ كيف يعقل كونه اختيارياً؟! وعلى هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب على الفعل الخارج عن الاختيار، فإذن هذا الجواب لا يجدي في دفع المحذور المزبور.

وأمّا الثالث: فهو مبتنٍ على تجسّم الأعمال، وهو وإن كان غير بعيد نظراً إلى ما يظهر من بعض الآيات والروايات إلّا أنّ مردّه ليس إلى أنّ تلك الأعمال مادّة لصورة أُخروية مفاضة من واهب الصور على شكل اللّزوم بحيث يستحيل تخلّفها عنها، بداهة أنّ التجسّم بهذا المعنى مخالف صريح للكتاب والسنّة، حيث إنّهما قد نصّا على أنّ العقاب بيده تعالى، وله أن يعاقب وله أن يعفو.

وعلى الجملة، فالمجيب بهذا الجواب وإن كان يدفع مسألة قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار حيث إنّ العقاب على أساس ذلك صورة أُخرويّة للأعمال الخارجيّة اللّازمة لها الخارجة عن اختيار المعاقب الخارجي فلا يتّصف بالقبح، إلّا أنّه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب. وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه في نهاية المطاف أنّ الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجي وحسنه لا يمكن إلّا على ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة. وأمّا على ضوء نظريتي الأشاعرة والفلاسفة فلا يمكن حلّ هذه المشكلة إلّا بوجهٍ غير ملائم لأساس الأديان والشرايع[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ١١٤ ـ ١١٧.



الفَصْلُ الثَّامِنُ

نظرية
الحسن والقبح العقليين



حقيقة الحسن والقبح العقليين

اختلف في الحسن والقبح وهل أنّهما من الأُمور الواقعيّة التي لا تختلف ولا تتغيّر بالعلم بها أو الجهل، والإرادة والاختيار وعدمه، نظير الخواص والآثار المترتّبة على الأشياء التي لاتتغيّر بذلك، أو أنّهما ممّا يدركه العقل ويختلفان بالوجوه والاعتبارات، فربّ فعل بعنوان واعتبار يكون حسناً كضرب اليتيم تأديباً، وبعنوان واعتبار آخر يكون قبيحاً كضربه ظلماً. أو أنّهما أمران تابعان للأوامر والنواهي، فما أمر به المولى فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، ولا طريق للعقل إلى إدراكهما ولا أنّهما أمران ذاتيّان واقعيّان للأشياء؟ أقوال:

لا يمكن الإلتزام بالأوّل منها؛ فإنّه خلاف الوجدان؛ ضرورة أنّا نرى بالوجدان أنّ الفعل الواحد ـ كالكذب ـ يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات حسناً وقبحاً.

وهكذا الثالث منها، بل هو أشنع من الأوّل؛ لاستلزامه سدّ باب تصديق الأنبياء وتشريع الأحكام؛ إذ لو لم يكونا من مدركات العقل فأيّ دليل لنا لوجوب إطاعة النبي وتصديقه؟

فإن قال القائل بهذا القول السخيف: أنّ ما وعده الله ـ تبارك وتعالى ـ

وأوعده من ثواب الجنان للمصدّقين والمطيعين، وعقاب النيران للمكذّبين والعاصين هو الدليل.

قلنا: ما الدليل على أنّه ـ تبارك وتعالى ـ لايتخلّف عن وعده ووعيده؟ وأي مانع من أنّه يثيب العاصي ويعاقب المطيع؟ فهل إلّا بواسطة أنّ الكذب على الله قبيح عقلاً والظلم عليه مستحيل وقبيح كذلك؟! تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

والقائلون بهذا القول هم الأشاعرة غير الشاعرة،وألجأهم إلى ذلك رأيهم الكاسد ومذهبهم الفاسد، الذي هو الجبر، وهم يلتزمون بأنّ لله تعالى أن يعاقب المطيع ويثيب العاصي، وبغيره من التوالي الفاسدة ممّا تضحك به الثكلى. فخير الأقوال أوسطها، وهو: أنّهما من مدركات العقل. وهذا ممّا يشهد عليه الوجدان، ولا يحتاج إلى بيان ولا برهان.

ثمّ إنّ المراد بالحسن والقبح اللذين يدركهما العقل ليس المصلحة والمفسدة، ولا المحبوبيّة والمبغوضية، بل ما يحقّ أن يمدح فاعله عليه أو يذمّ بحيث لو مدح أو ذمّ وقع المدح أو الذمّ في محلّه. وهذا المعنى لا يجري في الأفعال غير الاختيارية، فإنّ النائم الذي لا يفعل عن إرادة وشعور لا يستحقّ أن يمدح على فعله لو صدر عنه فعل حسن في ذاته[١].

حكم جريان قاعدة الحسن والقبح في حقّ المتجرّي:

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الفعل المتجرّى به من المتجرّي طغيان وظلم

---

(١) الهداية في الأصول ٣: ٢٢ ـ ٢٣.

وعدوان، وتعدٍّ على المولى وهتكٍ لحرمته، وإظهار للجرأة عليه بالضرورة والوجدان، ولا فرق بينه و[بين] العاصي في ذلك أصلاً، وقد عرفت أنّ القبح ينطبق على الفعل الاختياري، ومناط القبح في الفعل الاختياري أيضاً جهة اختياريّته، لا ما لا يكون اختيارياً للفاعل. ومن المعلوم أنّ مناط القبح في فعل العاصي ليس إلّا هذه العناوين المذكورة لا المصادفة للواقع؛ فإنّها غير اختياريّة له، وعين هذا المناط موجود في المتجرّي بلا قصور ولا نقصان، ولاريب أنّه أيضاً ـ كالعاصي ـ ملتفت إلى أنّ فعله مصداق للهتك والظلم، فقد هتك عن اختيار والتفات، وهو كذلك ممّا يستقلّ العقل بقبحه ويدرك أنّه يحقّ أن يذمّ فاعله، ولو ذمّ فاعله عليه لوقع الذمّ في محلّه. ومن هنا لو اعتقد أحد بأنّ المائع الخارجي ماء وشربه بهذا الاعتقاد، لم يتّصف فعله وشربه بالقبح ولو كان في الواقع خمراً.

وأقوى شاهد على ما ذكرنا أنّه لم يستشكل أحد من العقلاء ولم يشك في اتّصاف الفعل المنقاد به بالحسن واستحقاق المنقاد المدح عليه، وهل يرضى أحد أنّ من قطع بأنّ مولاه يطلبه في الليل فوافق قطعه، وذهب إليه في الليلة الباردة المظلمة، وتحمّل المشاقّ الكثيرة وبعد ذلك انكشف أنّ المولى لم يكن يطلبه، أنّه لم يفعل فعلاً حسناً ولا يستحقّ المدح عليه؟ كلّا بل يراه العقلاء عبداً مطيعاً منقاداً طالباً لرضى مولاه، ويمدحونه على هذا الفعل، ويمدحه مولاه عليه، بل يثيبه لذلك، ومن

المعلوم أنّ التجرّي والانقياد يرتضعان من ثدي واحد، واتّصافهما بالحسن والقبح بمناط فارد.

أمّا الحيثيّة الثانية ـ وهي أنّ هذا القبح العقلي المتّصف به التجرّي هل يستتبع حكماً شرعيّاً أم لا؟ ـ فالحقّ فيها هو عدم الاستتباع، وذلك لأنّه لا وجه له إلّا دعوى الملازمة بين حكم العقل والشرع، وقد حقّقنا في محلّه أنّه لا أساس لهذه القاعدة، وأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة، والحسن والقبح العقليّين غير ملازمين مع المصلحة والمفسدة.

نعم، لو أدرك العقل المصلحة الملزمة أو المفسدة كذلك، وأحرز أنّه لا مزاحم لها، فيترتّب عليه ـ لا محالة ـ حكم شرعيّ؛ للعلم بوجود ملاكه على الفرض، وأمّا نفس إدراك الحسن والقبح فلا يترتّب عليه شيء، بل نقول: إنّ الخطاب الشرعي للمتجرّي، المستتبع عن قبح المتجرّى به غير معقول؛ فإنّه إمّا أن يكون نفس الخطاب الذي [هو] متكفّل للحكم الأوّلي الثابت لنفس الخمر مثلاً أو غيره.

والأوّل بديهي البطلان؛ إذ مرتبة القبح الفعلي متأخّرة عن مرتبة الخطاب والتكليف؛ فإنّه يتحقّق في مقام الإتيان والامتثال....

والثاني إمّا متوجّه إلى خصوص المتجرّي، أو عنوان شامل له وللعاصي، كعنوان المتمرّد على المولى والهاتك لحرمته....

والحاصل: أنّه لايمكن القول باستتباع القبح الفعلي في المتجرّى به للحكم الشرعي بوجه من الوجوه.

وأمّا الكلام في الجهة الثالثة، وهي الجهة الكلامية فحاصله: أنّ المتجرّي مستحقّ للعقاب بعين الملاك الذي يوجب استحقاق العاصي له، وذلك لأنّ العقاب لابدّ وأن يكون على أمر اختياري، وما هو اختياري في العصيان والتجرّي هو التجرّي بالمعنى اللغوي، أي الجرأة على المولى

وهتك حرمته الذي يتحقّق بـمخالفة القـطع سـواء صـادف الواقـع أو لم يصادفه؛ ضرورة أنّ المصادفة للواقع وعدم المصادفة له أمران خارجـان عن تحت اختيار المكلّف، ولا يترتّب عليهما أثر أصلاً، ولذا نفس مخالفة الحكم الواقعي في ظرف الجهل وعدم الوصول لا يعاقب عليها، فالعقاب دائماً يكون في مرتبة الوصول، وقبلها قبيح لا يصدر من الحكيم، ومـن البيّن أنّ في هذه المرتبة ما يكون ملاكاً لاستحقاق العاصي للعقاب ليس إلّا الجرأة على المولى وهتك حرمته، وهذا بعينه موجود في المـتجرّي، والعقل حاكم باستحقاق العقاب في المقامين بمناط واحد.

وعلى ذلك لا يبقى مجال لما أفاده في الفصول من تداخل العقابين في فرض مصادفة القطع للواقع، أحدهما عقاب الإتيان بـمبغوض المـولى، والآخر عقاب هتكه والجرأة عليه[١]؛ وذلك لما عـرفت مـن أنّ العـقاب [لايكون] دائماً إلّا على هتك حرمة المولى، ففي فرض المصادفة أيـضاً ليس إلّا سبب واحد للعقاب.

[كما لا مجال] لما أفاده في الكفاية[٢] من أنّ العقاب ليس على الفعل المتجرّى به، بل على قصد العصيان وإرادة الطغيان، النـاشئة عـن سـوء سريرته وشقاوته الذاتيّة له، والذاتي لا يعلّل، و[أن] السؤال عنه مساوق للسؤال عن أنّه لِمَ يكون الإنسان ناطقاً والحمار ناهقاً؟! لما عرفت من أنّ العقاب على أمر اختياري ملتفت إليه، وهو الهتك، وقد مـرّ فـي بـحث الطلب والإرادة أنّ السعادة والشقاوة ليستا ذاتيّتين للإنسان، وذكرنا وجهه مفصّلاً، فراجع[٣].

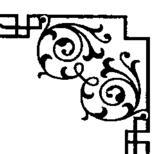
---

(١) الفصول: ٧٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٦٠.

(٣) الهداية في الأُصول ٣: ٢٢ ـ ٢٧.





الفَصْلُ التَّاسِعُ

بحث الإرادة الإلهيّة

١ ـ حقيقة الإرادة الإلهيّة:

[سبق منّا الحديث في أنّ] إرادته تعالى ليست من صفاته الذاتية القديمة بل من صفاته الفعلية التي هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، ولذا تقع بعد أدوات الشرط كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[١][٢].

[وبعبارة أُخرى:] الإرادة منه تعالى عبارة عن المشيئة التي هي فعل من أفعاله سبحانه، فيوجد الأفعال بإعمال القدرة، ويوجد إعمال القدرة بنفسه[٣].

٢ ـ نظرية الفلاسفة في الإرادة الإلهيّة:

المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً هو أنّ إرادته تعالى من الصفات العليا الذاتيّة كصفة العلم والقدرة والحياة، ومال إلى ذلك جماعة

---

(١) يس: ٨٢.

(٢) مصباح الأُصول ج ١ / القسم ١: ٢٦٤، ٢٨٢.

(٣) مصباح الأُصول ج ١ / القسم ١: ٢٦٤، ٢٨٢.

من الأُصوليين، منهم المحقّق صاحب الكفاية وشيخنا المحقق‏ﷺ.

قال في الكفاية: «إنّ إرادته التكوينيّة هو العلم بالنظام الكامل التام»[1][2].

ولكن أورد عليه شيخنا المحقّق ﷺ بأنّ هذا التفسير غير صحيح، وقد أفاد في وجه ذلك بما إليك نصّه:

«لا ريب في أنّ مفاهيم صفاته تعالى الذاتيّة متخالفة، لا متوافقة مترادفة، وإن كان مطابقها في الخارج واحداً بالذات ومن جميع الجهات، مثلاً: مفهوم العلم غير مفهوم الذات ومفهوم بقية الصفات، وإن كان مطابق الجميع ذاته بذاته لاشيء آخر منضمّاً إلى ذاته، فإنّه تعالى صرف الوجود، وصرف القدرة، وصرف العلم، وصرف الحياة، وصرف الإرادة، ولذا قالوا: وجود كلّه، وقدرة كلّه، وعلم كلّه، وإرادة كلّه، مع أنّ مفهوم الإرادة مغاير لمفهوم العلم، ومفهوم الذات وسائر الصفات، وليس مفهوم الإرادة العلم بالنظام الأصلح الكامل التام كما فسّرها بذلك المحقّق صاحب الكفاية ﷺ؛ ضرورة أنّ رجوع صفة ذاتيّة إلى ذاته تعالى وتقدّس وإلى صفة أُخرى كذلك إنّما هو في المصداق لا في المفهوم، لما عرفت من أنّ مفهوم كلّ واحد منها غير مفهوم الآخر. ومن هنا قال الأكابر من الفلاسفة: إنّ مفهوم الإرادة هو الابتهاج والرضا أو ما يقاربهما معنى، لا العلم بالصلاح

---

(١) وفسّرها السيّد الخوئي‏ﷺ بأنّها العلم بالنظام الأصلح. مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٨٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٦٧.

والنظام. ويعبر عنّه بالشوق الأكيد فينا، والسّر في التعبير عن الإرادة فينا بالشوق المؤكّد وبصرف الابتهاج والرضا فيه تعالى هو أنّا لمكان إمكاننا ناقصون في الفاعلية، وفاعليتنا لكلّ شيء بالقوة، فلذا نحتاج في الخروج من القوّة إلى الفعل إلى مقدّمات زائدة على ذواتنا من تصوّر الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد، فيكون الجميع محرّكاً للقوّة الفاعلة المحرّكة للعضلات.

وهذا بخلاف الواجب تعالى فإنّه لتقدّسه عن شوائب الإمكان وجهات القوّة والنقصان فاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، وحيث إنّه صرف الوجود وصرف الخير، مبتهج بذاته أتمّ الابتهاج،وذاته مرضي لذاته أتمّ الرضا، وينبعث من هذا الابتهاج الذاتي ـ وهو الإرادة الذاتيّة ـ إبتهاج في مرحلة الفعل، فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، وهذه المحبّة الفعليّة هي الإرادة في مرحلة الفعل، وهي التي وردت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بحدوثها»[١].

[أقول:] يحتوي ما أفاده ﷺ على عدّة نقاط:

الأُولى: أنّ مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم، فإنّ مفهوم الإرادة الابتهاج والرضا، ومفهوم العلم الانكشاف، فلا يصحّ تفسير أحدهما بالآخر، وإن كان مطابقهما واحداً، وهو ذاته تعالى.

الثانية: أنّ إرادته تعالى من الصفات الذاتيّة العليا كالعلم والقدرة وما شاكلهما، وليست من الصفات الفعليّة.

---

(١) نهاية الدراية ١: ١٦٤.

الثالثة: أنّ الإرادة فينا عبارة عن الشوق الأكيد المحرّك للقوّة العاملة المحرّكة للعضلات نحو المراد، وتحقّقها ووجودها في النفس يتوقّف على مقدّمات كالتصور والتصديق بالفائدة ونحوهما، ومن الواضح أنّ الإرادة بهذا المعنى لا تتصوّر في حقّه سبحانه وتعالى، فإنّ فاعليّته تامّة لا نقصان فيها أبداً، وأنّه فاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، ولا تتوقّف فاعليّته على أيّة مقدّمة خارجة عن ذاته تعالى.

الرابعة: أنّ الابتهاج في مرحلة الفعل هو الإرادة الفعليّة المنبعث عن الابتهاج الذاتي الذي هو الإرادة الذاتيّة، والروايات الدالّة على حدوث الإرادة إنّما يراد بها الإرادة الفعليّة التي هي من آثار إرادته الذاتيّة. ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط:

أمّا النقطة الأولى[1]: فهي تامّة من ناحية، وهي أنّ مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم، وخاطئة من ناحية أُخرى، وهي أنّ مفهوم الإرادة الابتهاج والرضا.

أمّا تماميّتها من الناحية الأُولى فلما ذكرناه في بحث المشتق من أنّ

---

(١) وحاصل مناقشتها على ما في مصباح الأُصول ج١/ القسم ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١، قال: «ما ذكره من أنّ مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم، فلا يصح تفسيرها به، فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يصح تفسيرها بالابتهاج والرضا أيضاً، إذ من الواضح أنّ مفهوم الإرادة ليس هو الابتهاج والرضا، لا لغة ولا عرفاً، فما أورده على الكفاية وارد عليه حرفاً بحرف، ولا حاجة إلى الإعادة، مضافاً إلى أنّ الرضا من الصفات الفعلية كسخطه تعالى لصحّة سلبه عن ذاته تعالى، فلا يكون من صفاته الذاتية، فكيف يصحّ تفسير الإرادة مع الإلتزام بأنّها من الصفات الذاتية بالرضا، وهو من الصفات الفعلية».

مفاهيم الصفات العليا الذاتيّة مختلفة ومتباينة؛ فإنّ مفهوم العلم غير مفهوم القدرة، وهكذا، ولا فرق في ذلك بين الواجب والممكن. نعم يفترق الواجب عن الممكن في نقطة أُخرى وهي أنّ مطابق هذه الصفات في الواجب واحد عيناً وذاتاً وجهة. وفي الممكن متعدّد كذلك.

وأمّا عدم تماميّتها من الناحية الثانية فلأنّ من الواضح أنّ مفهوم الإرادة ليس هو الابتهاج والرضا لالغة ولا عرفاً، وإنّما ذلك اصطلاح خاص من الفلاسفة، حيث إنّهم فسّروا الإرادة الأزلية بهذا التفسير. ولعلّ السبب فيه التزامهم بعدّة عوامل [هي كالتالي:]

الأوّل: أنّ إرادته تعالى عين ذاته خارجاً وعيناً.

الثاني: أنّها ليست بمعنى الشوق الأكيد المحرّك للعضلات، كما عرفت.

الثالث: أنّها مغايرة للعلم والقدرة والحياة وما شاكلها من الصفات العليا بحسب المفهوم.

الرابع: أنّه لم يوجد معنى مناسباً للإرادة غير المعنى المذكور.

وبطبيعة الحال إنّ النتيجة على ضوء هذه العوامل هي ما عرفت.

ولكن هذا التفسير خاطىء جداً، وذلك لأنّ الإرادة لا تخلو من أن تكون بمعنى إعمال القدرة أو بمعنى الشوق الأكيد ولا ثالث لهما، وحيث إنّ الإرادة بالمعنى الثاني لا تعقل لذاته تعالى تتعيّن الإرادة بالمعنى الأوّل له سبحانه وهو المشيئة وإعمال القدرة.

وأضف إلى ذلك أنّ الرضا من الصفات الفعليّة كسخطه تعالى، وليس من الصفات الذاتيّة كالعلم والقدرة ونحوهما، وذلك لصحّة سلبه عن ذاته تعالى، فلو كان من الصفات العليا لم يصحّ السلب أبداً.

على أنّا لو فرضنا أنّ الرضا من الصفات الذاتيّة فما هو الدليل على أنّ إرادته أيضاً كذلك بعد ما عرفت من أنّ صفة الإرادة غير صفة الرضا. وكيف كان، فما أفاده ﷺ لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

وأمّا النقطة الثانية[1]: [أنّ] إرادته تعالى صفة ذاتيّة له ـ فهي خاطئة جداً، والسبب في ذلك:

أولاً: ما تقدّم أنّ الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد لا تعقل في ذاته تعالى، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: قد سبق أنّ تفسير الإرادة بصفة الرضا والابتهاج تفسير خاطىء لا واقع له، ومن ناحية ثالثة: أنّا لا نتصوّر لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة والسلطنة.

وثانياً: قد دلّت الروايات الكثيرة على أنّ إرادته تعالى فعله، كما نصّ به قوله سبحانه: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، وليس في شيء

---

(١) وملخّص الجواب عن هذه النقطة، كما في مصباح الأصول ج١/ القسم ١: ٢٨١، قال: «وأمّا ما ذكره هو وغيره من أنّ إرادته تعالى صفة ذاتية له فتكون قديمة بقدم ذاته تعالى، ففيه أنّه مخالف لنص الكتاب من قوله عزّ من قائل: ﴿إنّما أمره أذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾، فإنّ صفاته الذاتية القديمة لا يصحّ وقوعها بعد إذ الشرطية أو الزمانية، ولا يقال: إذا علم الله أو إذا قدر الله، أو إذا كان الله حيّاً، ومخالف للروايات الكثيرة الدالّة على أنّ إرادته تعالى فعله، ونفي كونها ذاتية قديمة، كصحيحة عاصم بن حميد، بل في بعضها: إنّ القائل بكون إرادته تعالى من صفاته الذاتية لا يكون من أهل التوحيد، كرواية الجعفري.

وحمل هذه الروايات على الإرادة الفعلية دون الإرادة الذاتية ـ كما عن صدر المتألّهين، بل بعض المحدّثين كصاحب الوافي، وتبعهم في ذلك بعض الأعاظم ـ المتقدّم كلامه ـ ممّا لا شاهد عليه، فإنّ الإرادة الذاتية ممّا ليس منه في الروايات عين ولا أثر».

(٢) يس: ٨٢.

من هذه الروايات إيماء فضلاً عن الدلالة على أنّ له تعالى إرادة ذاتية أيضاً، بل فيها ما يدلّ على نفي كون إرادته سبحانه ذاتية، كصحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبداللهعليه السلام قال: قلت: لم يزل الله مريداً، قال: «إنّ المريد لا يكون إلّا المراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد»[١]. ورواية الجعفري قال: قال الرضاعليه السلام: «المشيئة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»[٢]. فهاتان الروايتان تنصّان على نفي الإرادة الذاتيّة عنه سبحانه.

ثم إنّ سلطنته تعالى حيث كانت تامّة من كافة الجهات والنواحي ولا يتصوّر النقص فيها أبداً فبطبيعة الحال يتحقّق الفعل في الخارج ويوجد بصرف إعمالها من دون توقّفه على أيّة مقدّمة أُخرى خارجة عن ذاته تعالى، كما هو مقتضى قوله سبحانه: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

وقد عبّر عن هذا المعنى في الروايات تارة بالمشيئة، وتارة أُخرى بالإحداث والفعل. أمّا الأوّل كما في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبداللهعليه السلام قال: «المشيئة محدثة»[٣]. وصحيحة عمر بن أُذينة عن أبي عبداللهعليه السلام قال: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة»[٤]، ومن الطبيعي أنّ المراد بالمشيئة هو إعمال القدرة والسلطنة، حيث إنّها

(١) البحار ٤: ١٤٤، ح١٦.
(٢) البحار ٤: ١٤٥، ح١٨.
(٣) البحار ٥: ١٢٢، ح٦٧.
(٤) الكافي ١: ١١٠، ح٤.

مخلوقة بنفسها، لا بإعمال قدرة أُخرى، وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له.

وأمّا الثاني كما في صحيحة صفوان بن يحيى، قال عليه السلام: «الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه، لا غير ذلك ؛ لأنّه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك. يقول له كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر، ولا كيف، كما أنّه لا كيف له»[1]. فهذه الصحيحة تنصّ على أنّ إرادته تعالى هي أمره التكويني.

وأمّا النقطة الثالثة فهي تامّة؛ لوضوح أنّ إرادتنا هي الشوق المؤكّد الداعي إلى إعمال القدرة والسلطنة نحو إيجاد المراد. [وقد تقدّم] أنّ ملاك كون الأفعال في إطار الاختيار هو صدورها بإعمال القدرة والمشيئة لا كونها مسبوقة بالإرادة، بداهة أنّ الإرادة بكافة مقدّماتها غير اختياريّة فلا يعقل أن تكون ملاكاً لإختياريّتها، على أنّا نرى وجداناً وبشكل قاطع أنّ الإرادة ليست علّة تامّة للأفعال. وسيأتي توضيح هذه النقاط بصورة مفصّلة إن شاء الله تعالى.

وأمّا النقطة الرابعة فيرد عليها أنّ الروايات قد دلّت على أنّ إرادته تعالى ليست كعلمه وقدرته ونحوهما من الصفات الذاتيّة العليا، بل هي فعله وإعمال قدرته كما عرفت. وإن شئتم قلتم: لو كانت لله تعالى إرادتان، ذاتيّة وفعليّة لأشارت الروايات بذلك لا محالة، مع أنّها تشير إلى خلاف

---

(١) الكافي ١: ١٠٩، ح٣.

ذلك.

ثمّ إنّ قوله عليه السلام في الصحيحة المتقدّمة أنّ المريد لا يكون إلّا المراد معه إشارة إلى أنّ الإرادة الإلهيّة لو كانت ذاتيّة لزم قدم العالم، وهو باطل، ويؤيّد هذا رواية الجعفري عن الرضا عليه السلام «فمن زعم أنّ الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»[1]، فإنّه صريح في أنّ إرادته ليست عين ذاته كالعلم والقدرة والحياة[2].

وبالجملة: الإرادة منه تعالى عبارة عن المشيّة الّتي هي فعل من أفعاله سبحانه، فيوجد الأفعال بإعمال القدرة ويوجد إعمال القدرة بنفسه، وهذا المعنى هو المراد في صحيحة عمر بن أذينة، من قوله عليه السلام: «خلق الله المشيّة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيّة»، وقرأ بعض الفلاسفة ـ وأظنّ أنّه المير داماد ـ المشيّة بالرفع مع حذف لفظ خلق، أي المشيّة ثابتة بنفسها، مع أنّ الموجود في الرواية ذكر لفظ خلق قبل المشيّة وتكراره بعدها، فراجع.

فتحصّل أنّ إرادته تعالى لا تكون من صفاته الذاتيّة بل من صفاته الفعليّة، [وأنّه] قد عبّر عنها في الروايات تارة بالمشيّة ـ كما في صحيحة محمّد بن مسلم، وكما في صحيحة عمر بن أذينة الّتي تقدّمت الاشارة إليها ـ وأُخرى بالإحداث، وثالثة بالفعل، كما في صحيحة صفوان بن يحيى.

---

(١) البحار ٤: ١٤٥، ح ١٨.

(٢) المحاضرات ٢: ٣٤ ـ ٣٩.

فالمتعيّن هو الأخذ بهذه الروايات الدالّة على أنّ إرادته تعالى هي مشيّته وإعمال قدرته، وهي فعله فقط، وأمّا الإرادة الذاتيّة وقد يعبّر عنها بالإرادة الأزليّة التي هي الأساس لمذهب الجبر وما يرجع إليه من أنّ أفعال العباد منتهية إليها ممّا لا حقيقة له[1].

لحدّ الآن قد ظهر أمران:

الأوّل: أنّه لا مقتضي لما التزم به الفلاسفة وجماعة من الأُصوليين ـ منهم صاحب الكفاية وشيخنا المحقّق ـ من كون إرادته تعالى صفة ذاتيّة له، بل قد تقدّم عدم تعقّل معنى محصّل لذلك.

الثاني: أنّ محاولتهم لحمل الروايات الواردة في هذا الموضوع على إرادته الفعليّة دون الذاتيّة خاطئة ولا واقع موضوعي لها، فإنّها في مقام بيان انحصار إرادته تعالى بها.

٣ ـ أقسام المشيئة الإلهيّة:

لشيخنا المحقّق الأصفهاني في المقام كلام وحاصله: أنّ مشيئته تعالى على قسمين: مشيئة ذاتيّة، وهي عين ذاته المقدّسة، كبقيّة صفاته الذاتية، فهو تعالى صرف المشيئة، والقدرة، وصرف العلم، وصرف الوجود، وهكذا، فالمشيئة الواجبة عين الواجب تعالى.

ومشيئة فعليّة، وهي عين الوجود الإطلاقي المنبسط على الماهيات، والمراد من المشيئة الواردة في الروايات ـ من أنّه تعالى خلق الأشياء

---

(١) مصباح الأُصول ج ١/ القسم ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

بالمشيئة، والمشيئة بنفسها ـ هو المشيئة الفعليّة التي هي عين الوجود المنبسط والوجود الإطلاقي.

والمراد من الأشياء هو الموجودات المحدودة الخاصة، فموجودية هذه الأشياء بالوجود المنبسط، وموجودية الوجود المنبسط بنفسه، لا بوجود آخر، وهذا معنى قولهﷺ: «خلق الله الأشياء بالمشيئة» أي بالوجود المنبسط الذي هو فعله الإطلاقي، وخلق المشيئة بنفسها؛ ضرورة أنّه ليس للوجود المنبسط ما به الوجود.

ولا يخفى أنّهﷺ قد تبع في ذلك نظرية الفلاسفة القائلة بتوحيد الفعل، وبطبيعة الحال إنّ هذه النظرية ترتكز على ضوء علّية ذاته الأزلية للأشياء، وعلى هذا الضوء فلا محالة يكون الصادر الأول منه تعالى واحداً ذاتاً ووجوداً؛ لاقتضاء قانون السنخيّة والتناسب بين العلّة والمعلول ذلك، وهذا الصادر الواحد هو الوجود الإطلاقي المعبَّر عنه بالوجود المنبسط تارة، وبالمشيئة الفعليّة تارة أُخرى، وهو الموجود بنفسه لا بوجود آخر، يعني أنّه لا واسطة بينه وبين وجوده الأزلي فهو معلوله الأول، والأشياء معلولة بواسطته، وهذا المعنى هو مدلول صحيحة عمر بن أُذينة المتقدّمة.

ولنأخذ بالنقد عليه من وجهين:

الأوّل: أنّ القول بالوجود المنبسط في إطاره الفلسفي يرتكز على نقطة واحدة، وهي أنّ نسبة الأشياء بشتّى أنواعها وأشكالها إلى ذاته تعالى نسبة المعلول إلى العلّة التامّة، ويترتّب على هذا أمران:

[ألف] ـ التجانس والتسانخ بين ذاته تعالى وبين معلوله.

[ب] ـ التعاصر بينهما، وعليه حيث إنّه لا تجانس بين موجودات عالم المادة بكافة أنواعها وبين ذاته تعالى فلابدّ من الإلتزام بالنظام الجملي السلسلي، وهو عبارة عن ترتّب مسبّبات على أسباب متسلسلة، فالأسباب والمسبّبات جميعاً منتهيتان في نظامهما الخاص وإطارهما المعيّن بحسب الطولية والعرضية معاً إلى مبدأ واحد وهو الحق سبحانه، وهو مبدأ الكلّ، فالكلّ ينال منه، وهو مسبّب الأسباب على الإطلاق. ونتيجة هذا أنّ الصادر الأوّل من الله تعالى لابدّ أن يكون مسانخاً لذاته ومعاصراً معها، وإلّا استحال صدوره منه. ومن الطبيعي أنّ ذلك لا يكون إلّا الوجود المنبسط في إطاره الخاص.

وغير خفي أنّه لاشبهة في بطلان النقطة المذكورة، وأنّه لا واقع موضوعي لها أصلاً. والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ سلطنته تعالى وإن كانت تامّة من كافة الجهات ولا يتصوّر النقص فيها أبداً إلّا أنّ مردّ هذا ليس إلى وجوب صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، كوجوب صدور المعلول عن العلّة التامّة، بل مردّه إلى أنّ الأشياء بكافة أشكالها وأنواعها تحت قدرته وسلطنته التامّة، وأنّه تعالى متى شاء إيجاد شيء أوجده بلا توقّف على أيّة مقدّمة خارجة عن ذاته وإعمال قدرته حتى يحتاج في إيجاده إلى تهيئة تلك المقدّمة، وهذا معنى السلطنة المطلقة التي لا يشذّ شيء عن اطارها.

ومن البديهي أنّ وجوب وجوده تعالى، ووجوب قدرته، وأنّه تعالى وجود كلّه، ووجوب كلّه، وقدرة كلّه لا يستدعي ضرورة صدور الفعل

منه في الخارج، وذلك لأنّ الضرورة ترتكز على أن يكون إسناد الفعل إليه تعالى كإسناد المعلول إلى العلّة التامّة، لا إسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فلنا دعويان:

الأولى: أنّ إسناد الفعل إليه ليس كإسناد المعلول إلى العلّة التامّة.
الثانية: أنّ إسناده إليه كإسناد الفعل إلى الفاعل المختار.

أمّا الدعوى الأولى فهي خاطئة عقلاً ونقلاً.

أمّا الأوّل: [أي البطلان عقلاً] فلأنّ القول بذلك يستلزم في واقعه الموضوعي نفي القدرة والسلطنة عنه تعالى، فإنّ مردّ هذا القول إلى أنّ الوجودات بكافة مراتبها الطولية والعرضية موجودة في وجوده تعالى بنحوٍ أعلى وأتم، وتتولد منه على سلسلتها الطوليّة تولّد المعلول عن علّته التامّة، فإنّ المعلول من مراتب وجود العلّة النازلة وليس شيئاً أجنبياً عنه، مثلاً الحرارة من مراتب وجود النار وتتولد منها وليست أجنبية عنها وهكذا، وعلى هذا الضوء فمعنى علّية ذاته تعالى للأشياء ضرورة تولّدها منها وتعاصرها معها، كضرورة تولّد الحرارة من النار وتعاصرها معها، ويستحيل انفكاكها عنها، غاية الأمر أنّ النار علّة طبيعية غير شاعرة، ومن الواضح أنّ الشعور والالتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العلّية وحقيقتها الموضوعية، فإذا كانت الأشياء متولّدة من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فإذاً ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامّة؟ على أنّ لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالى بانتفاء شيء من هذه الأشياء في سلسلته

الطوليّة؛ لاستحالة انتفاء المعلول بدون انتفاء علّته.

وأمّا الثاني [أي البطلان نقلاً] فقد تقدّم ما يدلّ من الكتاب والسنة على أنّ صدور الفعل منه تعالى بإرادته ومشيئته.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكر من الضابط للفعل الاختياري وهو أن يكون صدوره من الفاعل عن علم وشعور، وحيث إنّه تعالى عالم بالنظام الأصلح فالصادر منه فعل اختياري لا يرجع إلى معنى محصّل، بداهة أنّ علم العلّة بالمعلول وشعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العلّية وتأثيرها، فإنّ العلّة سواء كانت شاعرة أم كانت غير شاعرة فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم والوجوب، ومجرّد الشعور والعلم بذلك لا يوجب التغيير في تأثيرها والأمر بيدها، وإلّا لزم الخلف.

فما قيل من أنّ الفرق بين الفاعل الموجب والفاعل المختار هو أنّ الأوّل غير شاعر وملتفت إلى فعله دون الثاني، فلأجل ذلك قالوا: إنّ ما صدر من الأوّل غير اختياري، وما صدر من الثاني اختياري، لا واقع موضوعي له أصلاً؛ لما عرفت من أنّ مجرّد العلم والالتفات لا يوجبان التغيير في واقع العلّية بعد فرض أنّ نسبة الفعل إلى كليهما على حد نسبة المعلول إلى العلّة التامّة.

وأمّا الدعوى الثانية فقد ظهر وجهها ممّا عرفت من أنّ إسناد الفعل إليه تعالى إسناد إلى الفاعل المختار، وقد تقدّم أنّ صدوره بإعمال القدرة والسلطنة، وبطبيعة الحال أنّ سلطنة الفاعل مهما تمّت وكملت زاد استقلاله واستغناؤه عن الغير، وحيث إنّ سلطنة الباري عزّ وجلّ تامّة من

كافة الجهات والحيثيّات، ولا يتصوّر فيها النقص أبداً، فهو سلطان مطلق، وفاعل [لـ] ما يشاء، وهذا بخلاف سلطنة العبد، حيث إنّها ناقصة بالذات فيستمدّها في كلّ آنٍ من الغير، فهو من هذه الناحية مضطر فلا اختيار ولا سلطنة له، وإن كان له اختيار وسلطنة من ناحية أُخرى، وهي ناحية إعمال قدرته وسلطنته، وأمّا سلطنته تعالى فهي تامّة وبالذات من كلتا الناحيتين.

لحدّ الآن قد تبيّن أنّ القول بالوجود المنبسط بإطاره الفلسفي الخاص وبواقعه الموضوعي يستلزم الجبر في فعله تعالى، ونفي القدرة والسلطنة عنه أعاذنا الله من ذلك.

الثاني [من وجوه النقد]: أنّ ما أفاده ﷺ من المعنى للحديث المذكور خلاف الظاهر جداً، فإنّ الظاهر منه بقرينة تعلّق الخلق بكلّ من المشيئة والأشياء تعدّد المخلوق، غاية الأمر أنّ أحدهما مخلوق له تعالى بنفسه وهو المشيئة والآخر مخلوق له بواسطتها.

وإن شئت قلت: إنّ تعدّد الخلق بطبيعة الحال يستلزم تعدّد المخلوق، والمفروض أنّه لا تعدّد على المعنى الذي ذكره ﷺ تبعاً لبعض الفلاسفة، فإنّ المخلوق على ضوء هذا المعنى هو الوجود المنبسط فحسب دون غيره من الأشياء، لأنّ موجوديتها بنفس الوجود المنبسط لا بإيجاد آخر، مع أنّ ظاهر الرواية بقرينة تعدّد الخلق أنّ موجوديتها بإيجاد آخر.

وقد تحصّل من ذلك أنّ ما أفاده ﷺ لا يمكن الالتزام به ثبوتاً ولا إثباتاً[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ٣٩ ـ ٤٣.

٤ ـ تعلّق الإرادة الأزليّة بأفعال العباد:

إن قلت: أنّ الإرادة الأزليّة إن تعلّقت بصدور الفعل من العبد فيصدر قهراً ولا يمكنه الترك وإلّا لزم تخلّف إرادته تعالى عن مراده وهو محال، فإنّه سبحانه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، وإن تعلّقت بعدم صدوره منه فلا يمكن صدوره ويكون ممتنعاً، فيدور الأمر بين الضرورة والامتناع. وعلى كلّ تقدير لا يكون العبد مختاراً في الفعل والترك بل هو مضطر إلى أحدهما.

قلت: إنّ الأفعال الاختياريّة لا تكون متعلّقة للإرادة الأزليّة أصلاً فلا تكون الإرادة الأزليّة متعلّقة بصدورها ولا بعدم صدورها ليدور الأمر بين الضرورة والامتناع بل الإرادة الأزليّة قد تعلّقت بكون العبد مختاراً، إن شاء فعل وإن شاء ترك، فلو لم يكن العبد مختاراً لزم تخلّف إرادته تعالى عن مراده. نعم، له تعالى علم بأنّه يفعل أو يترك باختياره، ومن المعلوم أنّ العلم لا يوجب الوجوب أو الامتناع، فإنّه عبارة عن انكشاف الواقع عنده تعالى، فكل ما يفعله العبد باختياره فهو منكشف عنده سبحانه قبل وقوعه، فليس له هناك اجبار واضطرار إلى الفعل أو الترك.

هذا مضافاً إلى ما يجيء التعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى من أنّ إرادته تعالى ليست من صفاته الذاتيّة القديمة، بل من صفاته الفعليّة التي هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، ولذا تقع بعد أدوات الشرط، كما في قوله تعالى ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1].

---

(١) يس: ٨٢.

فإذاً لا يمكن تعلّق إرادته تعالى بالأفعال الاختياريّة للعبد؛ لأنّ الإرادة بمعنى إعمال القدرة يستحيل تعلّقها بفعل الغير؛ ضرورة أنّه لا يعقل إلّا في الأفعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة، وكيف يمكن التفوّه بأنّ الأفعال القبيحة من الكفر والظلم ونحوهما ـ التي قد تصدر من العبد ـ صادرة منه تعالى بالمباشرة وإعمال القدرة، وكيف يمكن القول بصدور ما لا ينبغي صدوره من العبد منه تعالى، وكيف يمكن الإلتزام بأنّه يصدر منه تعالى ما لا يرضى بصدوره من عبده؟!

وبالجملة: القول بتعلّق إرادته وإعمال قدرته تعالى بالأفعال الاختياريّة للعبد في غاية الضعف والسقوط، فالعبد هو الذي يفعل ويباشر العمل باختياره حسناً كان أو قبيحاً. نعم، إعطاء المقدّمات كالقدرة والحياة منه تعالى على نحوٍ [تقدّم] بيانه مفصّلاً عند الردّ على مذهب التفويض.

نعم، لو شاء سبحانه وتعالى عدم صدور بعض الأفعال من العبد أبدى المانع عنه أو رفع المقتضي له، وهذا غير تعلّق إرادته بأفعالهم بالمباشرة كما هو واضح[1].

٥ ـ تعلّق المشيئة الإلهيّة بحركة الأجرام على نحوٍ خاص:

إنّ الفخر الرازي قد أورد شبهة[2] على ضوء الهيئة القديمة، وحاصلها: هو أنّ الله تعالى خلق الكائنات على ترتيب خاص وحلقات تصاعدية

---

(١) مصباح الأصول ج ١ / القسم ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

(٢) هذه الشبهة مبنيّة على القول بنظرية الجبر.

مخصوصة، وهي أنّه تعالى خلق الكرة الأرضية وجعلها نقطة الدائرة ومركزاً لها، ثمّ كرة الماء، ثمّ كرة الهواء، ثمّ كرة النار، ثمّ الفلك الأول وهكذا إلى أن ينتهي إلى الفلك التاسع وهو فلك الأفلاك المسمّى بالفلك الأطلس، وأمّا ما وراءه فلا خلأ ولا ملأ، ولا يعلمه إلّا الله سبحانه وتعالى.

ثمّ إنّه تعالى جعل لكلّ من تلك الكرات والأفلاك حركة خاصة من القسريّة والطبيعية، فجعل حركة الشمس مثلاً من المشرق إلى المغرب، ولم يجعلها من الشمال إلى الجنوب أو من المغرب إلى المشرق، وهكذا.

وبعد ذلك قال: إنّ للسائل أن يسأل عن أنّ الله تعالى لِمَ لم يجعل العالم على شكل آخر وترتيب ثان، بأن يجعل حركة الشمس مثلاً من المغرب إلى المشرق وهكذا، وبأي مرجّح جعل العالم على الشكل الحالي دون غيره، فيلزم الترجيح من دون المرجّح وهو محال.

وحكى صدر المتألّهين هذه الشبهة عنه في مشاعره وأجاب عنها بعدّة وجوه، ونقل شيخنا الأستاذ ﷺ: أنّ صدر المتألّهين قد تعرّض لهذه الشبهة في شرح أُصول الكافي، ولكن لم يأت بالجواب عنها إلّا باللعن والشتم، واعترف بأنّه أتى بشبهة لا جواب لها.

وغير خفي أنّ إيراد الفخر هذه الشبهة على ضوء الهيئة القديمة لا من جهة ابتناء الشبهة عليها، بل من ناحية أنّ أفكارهم عن العالم في ذلك العصر وتصوّرهم عنه كانت قائمة على أساس تلك الهيئة، وإلّا فالشبهة غير مختصّة بها، بل تجيء على ضوء الأفكار الجديدة عن العالم في

العصر الحاضر أيضاً، حيث إنّ للسائل أن يسئل عن أنّ الله تعالى لماذا جعل حركة الأرض حول الشمس دون العكس، وهكذا[١].

نقد الشبهة المزبورة

ولنأخذ بالنقد في هذه الشبهة على ضوء كلتا النظريتين، يعني (نظريتنا ونظرية الفلاسفة):

أمّا على نظريتنا فهي ساقطة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، والسبب في ذلك هو أنّ الفعل الاختياري إنّما يفتقر في وجوده إلى إعمال قدرة الفاعل واختياره. فمتى أعمل قدرته نحو إيجاده وجد وإلّا فلا، سواء أكان هناك مرجّح خارجي يقتضي وجوده أم لم يكن، وهذا بخلاف المعلول فإنّ صدوره عن العلّة إنّما هو في اطار قانون التناسب، ويستحيل صدوره خارج هذا الإطار، هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: قد ذكرنا في بحث الوضع أنّ الترجيح بلا مرجّح لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه مستحيلاً، وذلك كما إذا تعلّق الغرض بصرف وجود الطبيعي في الخارج وافترضنا أنّ أفراده كانت متساوية الأقدام بالاضافة إليه، فعندئذٍ اختيار أيّ فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. نعم، اختيار فعل من دون تعلّق غرض به لا بشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح، لا أنّه محال.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ المشيئة الإلهيّة حيث

---

(١) المحاضرات ٢: ٩٥ ـ ٩٦.

تعلّقت بخلق العالم وإيجاده، فاختياره تعالى هذا الشكل الخاص له والترتيب المخصوص المشتمل على الأنظمة الخاصة المعيّنة من بين الأشكال المتعدّدة المفترض تساويها لا يكون قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. على أنّ الترجيح بلا مرجّح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعة الحال بوجود المرجّح في اختياره وإلّا استحال صدوره من الحكيم تعالى، بداهة أنّه ليس بإمكاننا نفي وجود المرجّح فيه و[نفي] دعوى تساويه مع بقيّة الأفراد والأشكال. وكيف كان، فالشبهة واهية جداً.

وأمّا على نظرية الفلاسفة فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه أنّ صدور المعلول عن العلّة وإن كان يحتاج إلى وجود مرجّح إلّا أنّ المرجّح عبارة عن وجود التناسب بينهما، وبدونه يستحيل صدوره منها. وعلى هذا الأساس لا محالة يكون وجود العالم بهذا الشكل والترتيب الخاص معلولاً لعلّة مناسبة له وإلّا استحال وجوده كذلك.

وبكلمة أخرى: قد تقدّم أنّ تأثير العلّة في المعلول على ضوء قانون التناسب بينهما، وعليه فالتناسب الموجود بين العالم وعلّته لا يخلو من أن يكون موجوداً بين وجوده بهذا الشكل ووجود علّته، أو يكون موجوداً بين وجوده بشكل آخر ووجود علّته ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل يجب وجوده بالشكل الحالي ويستحيل وجوده بشكل آخر، وعلى الثاني عكس ذلك، وحيث إنّ العالم قد وجد بهذا الشكل، فنستكشف [أنّ] وجود المرجّح فيه لا في غيره[1].

---

(١) المصدر السابق: ٩٦ ـ ٩٨.

٦ ـ انتهاء الأشياء إلى مبدأ أعلى وراء حدودها[١]:

[ونوضّحه ضمن الإشارة إلى نقطتين:]

الأولى: أنّ مردّ حديثنا عن أنّ الأشياء الخارجية بكافة أنواعها أشياء تعلّقية وارتباطية تتعلّق بالمبدأ الأعلى وترتبط به ليس إلى نفي العلّية بين تلك الأشياء، بل مردّه إلى أنّ تلك الأشياء بعللها ومعاليلها تتصاعد إلى سبب أعمق وتنتهي إلى مبدأ أعلى ما وراء حدودها.

والسبب في ذلك أنّ تلك الأشياء بكافة سلسلتها التصاعدية وحلقاتها الطولية والعرضية خاضعة لمبدأ العلّية، ولا يمكن افتراض شيء بينها متحرّر عن هذا المبدأ، ليكون هو السبب الأوّل لها، فإذن لابدّ من انتهاء السلسلة جميعاً في نهاية المطاف إلى علّة غنيّة بذاتها لتقطع السلسلة بها وتضع لها بداية أزليّة، مثلاً بقاء ظواهر الأشياء استند إلى بقاء عللها وهي الخاصيّة الموجودة في موادها من ناحية، والقوّة الجاذبية التي تفرض المحافظة عليها من ناحية أُخرى، وترتبط تلك الظواهر بهما ارتباطاً ذاتيّاً، فلا يعقل بقاؤها على وضعها بدونهما، ثمّ ننقل الكلام إلى عللها وهي تواجه نفس مسألة الافتقار إلى مبدأ العلّية، وهكذا إلى أن تصل الحلقات إلى السبب الأعلى الغني بالذات المتحرّر من مبدأ العلّية.

الثانية: أنّ ارتباط المعلول بالعلّة الطبيعية يفترق عن ارتباط المعلول بالعلّة الفاعلية في نقطة، ويشترك معه في نقطة أُخرى.

أمّا نقطة الافتراق فهي أنّ المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلّة

---

(١) هذا الكلام مبني على القول بنظرية الأمر بين الأمرين.

وينبثق من صميم كيانها ووجودها. ومن هنا قلنا إنّ تأثير العلّة في المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب. وأمّا المعلول في الفواعل الإرادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلّة ولا ينبثق من صميم وجودها، ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على اساس مسألة التناسب. نعم، يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتيّاً، يعني يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءً، ومتى تحقّقت المشيئة تحقّق الفعل، ومتى انعدمت انعدم. وعلى ذلك فمردّ ارتباط الأشياء الكونية بالمبدأ الأزلي وتعلّقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته وإعمال قدرته، وأنّها خاضعة لها خضوعاً ذاتيّاً وتتعلّق بها حدوثاً وبقاءً، فمتى تحقّقت المشيئة الإلهيّة بإيجاد شيءٍ وجد، ومتى انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاؤه مع انعدامها، ولا تتعلّق بالذات الأزليّة، ولا تنبثق من صميم كيانها ووجودها، كما عليه الفلاسفة.

ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الأساس للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة، فبناءً على نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافة حلقاتها بمشيئته تعالى وإعمال سلطنته وقدرته، وبناءً على نظرية الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانها بذاته الأزليّة، وتنبثق من صميم وجودها، وقد تقدّم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع.

وأمّا نقطة الاشتراك فهي أنّ المعلول كما لا واقع له وراء ارتباطه بالعلّة وتعلّقه بها تعلّقاً في جوهر ذاته وكيان وجوده؛ لما مضى من أنّ مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا يشكّل علاقة العلّية بينهما، وكذلك الفعل لا

واقع موضوعي له ما رواء ارتباطه بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته وتعلّقه بها تعلّقاً في واقع ذاته وكيانه، ويدور وجوده مدارها حدوثاً وبقاءً. فمتى شاء إيجاده وجد، ومتى لم يشأ لم يوجد.

فالنتيجة أنّ المعلول الطبيعي والفعل الاختياري بمشتركان في أنّ وجودهما عين الارتباط والتعلّق، لكنّ الأوّل تعلّق بذات العلّة، والثاني بمشيئة الفاعل لا بذاته، رغم أنّ صدور الأول يقوم على أساس قانون التناسب ومبدأ الحتم والوجوب، وصدور الثاني يقوم على أساس الاختيار، وقد تقدّم درس هذه النواحي بصورة موسّعة في ضمن البحوث السالفة.

قد انتهينا في نهاية المطاف إلى هذه النتيجة وهي أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيّتين:

إحداهما: نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته.

ثانيتهما: نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنّه معطي الحياة والقدرة له في كلّ آنٍ وبصورة مستمرّة حتى في آن اشتغاله بالعمل، وتلك النتيجة هي المطابقة للواقع الموضوعي والمنطق العقلي ولا مناص عنها. ومردّها إلى أنّ مشيئة العبد تتفرّع على مشيئة الله سبحانه وتعالى وإعمال سلطنته. وقد أشار [الكتاب العزيز] إلى هذه الناحية في عدّة من الآيات الكريمة[1].

---

(١) المحاضرات ٢: ٩١ ـ ٩٤. وقد تقدّم الكلام مفصّلاً عن الآيات المباركة في بحث الأمر بين الأمرين، فراجع.

٧ ـ صحّة إسناد الأفعال إلى الله سبحانه وإلى العبد:

قد ذكرنا أنّ الفعل الصادر من العبد يصحّ إسناده إلى الله سبحانه وتعالى من جهة، وإلى العبد من جهة، أمّا إسناده إلى العبد فلكونه صادراً منه بالإرادة والاختيار، بلا جبر واضطرار، وأمّا إسناده إلى الله تعالى فلكونه سبحانه هو الّذي أعطاه الوجود وأفاض عليه القدرة على العمل وسائر المقدّمات إلى اتمامه ـ على ما تقدّم بيانه ـ بلا فرق بين أن يكون الفعل طاعة أو معصية.

هذا بالنظر الدقيق العقلي، وأمّا بالنظر العرفي فليس الأمر كذلك، بل يكون إسناد الطاعة إليه أولى من إسنادها إلى العبد، وإسناد المعصية إلى العبد أولى من إسنادها إليه تعالى، والشاهد هو مراجعة العرف، فإنّه من أعطى لأحد تمام مصارف السفر إلى مكّة المكرّمة وهيّأ له المقدّمات المتعارفة بأجمعها، فسافر هذا الشخص إلى مكّة المكرّمة وأتمّ الحج ورجع، يقال في العرف: إنّ هذا الحج قد صدر من هذا الّذي أعطاه المصارف وهيّأ له جميع المقدّمات، بل يعترف بهذا نفس الحاج، ويقول: إنّ هذا الحج إنّما صدر عن مساعيك الجميلة، ولولاها لما تمكّنت منه، فإذا كان الأمر كذلك في إعطاء المقدّمات المتعارفة فكيف لم يسند إلى الله الذي أعطىٰ الوجود والقدرة والعقل له ولمن أعطاه المصارف وهيّأ له المقدّمات المتعارفة، بل الإسناد إليه تعالى أولى من الإسناد إلى نفس الحاج ومن أعطى له المصارف.

هذا في الطاعة، وأمّا العصيان فالأمر فيه على عكس الطاعة [حيث

يكون] إسناده إلى العبد أولى، فإنّه من أعطى لأحد مصارف السفر إلى مكّة المكرّمة وهيّأ له جميع المقدّمات المتعارفة للحج، فسافر هذا الشخص إلى لندن مثلاً وصرف مصارف الحج في الأمور القبيحة ـ نعوذ بالله تعالى ـ لا يستند السفر إلى لندن وما فعله هناك من القبائح إلى الّذي أعطاه المصارف، بل يستند إلى نفسه.

فكذا الحال في العصيان الصادر من العبد، فإنّ الله سبحانه أعطاه الوجود والقدرة والعقل وسائر المقدّمات ليصرفها في الطاعة، فلو صرفها العبد في المعصية كان إسنادها إليه لا إلى الله تعالى، وهذا المعنى هو المراد في الحديث القدسي من قوله تعالى: «يا ابن آدم بمشيّتي كنت أنت الّذي تشاء، فأنت أولى بسيّآتك منّي وأنا أولى بحسناتك منك»[(١)(٢)].

[وبذلك اتضح] أنّ للفعل الصادر من العبد إسنادين حقيقيين: أحدهما: إلى فاعله مباشرة. وثانيهما: إلى معطي مقدّماته ومباديه التي يتوقّف الفعل عليها وهو الله سبحانه وتعالى. ولكن قد يكون إسناده إلى الله تعالى أولى في نظر العرف من إسناده إلى العبد، وقد يكون بالعكس.

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال: وهو أنّ من هيّأ جميع مقدّمات سفر شخص إلى زيارة بيت الله الحرام مثلاً من الزاد والراحلة ونحوهما وسعى له في إنجاز تمام مهمّاته،وقد أنجزها حتّى أحضر له سيارة خاصة أو

(١) هذا الكلام المنسوب إلى الله تعالى ملفّق من حديثين في الكافي ٢: ١٥٢، ١٥٧، أحدهما عن محمد بن أبي نصر والثاني عن الوشا، فراجع.

(٢) مصباح الأصول ج١ / القسم ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

طائرة فلم يبق إلّا أن يركب فيها ويذهب بها إلى الحج، فعندئذٍ إذا ركب فيها وذهب وأدّى تمام المناسك، فالعرف يرى أولوية إسناد هذا العمل إلى من هيّأ له المقدّمات دون فاعله. وأمّا لو استقلّ هذا الشخص الطائرة وذهب بها إلى مكان لا يرضى الله ورسوله به وعمل ما عمل هناك، فالفعل في نظر العرف مستند إلى فاعله مباشرة دون من هيّأ المقدّمات له.

وكذلك الحال في أفعال العباد، فإنّ كافة مبادئها من الحياة والقدرة ونحوهما تحت مشيئته تعالى وإرادته كما عرفت سابقاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الله تعالى قد بيّن طريق الحق والباطل، والهداية والضلال، والسعادة والشقاوة، وما يترتّب عليهما من دخول الجنة والنار بإرسال الرسل وإنزال الكتب.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّ الله تعالى يعطي تلك المبادئ والمقدّمات لهم ليصرفوها في سبل الخير وطرق الهداية والسعادة ويرتكبوا بها الأفعال الحسنة،لا في سبل الشر وطرق الضلالة والشقاوة، وعندئذٍ بطبيعة الحال الأفعال الصادرة منهم إن كانت حسنة ومصداقاً لسبل الخير وطرق الهداية لكان إستنادها في نظر العرف إلى الله تعالى أولى من إستنادها إليهم، وإن كانت قبيحة ومصداقاً لسبل الشر وطرق الضلالة لكان استنادها إليهم أولى من إستنادها إليه سبحانه وتعالى ـ وإن كان لا فرق بينهما في نظر العقل ـ وعلى هذا نحمل ما ورد في بعض الروايات بهذا المضمون «إنّي أولى بحسناتك من نفسك وأنت أولى بسيّئاتك منّي» فإنّ النظر فيه إلى ما ذكرناه من التفاوت في نظر العرف

دون النظر الدقّي العقلي. وهذا لا ينافي ما حقّقناه من صحّة إستناد العمل إلى الله تعالى وإلى فاعله المباشر حقيقة[١].

٨ ـ المناط في اختيارية الفعل:

يكفي في كون الفعل اختياريّاً أمران:

الأوّل: مقدوريّته للفاعل بحيث يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل.

الثاني: إستناده إليه بحيث يصدر من الفاعل لا عن قهر وقسر، ولا يلزم في ذلك أزيد من هذين الأمرين.

وما اشتهر في الألسنة من أنّ الممكن لابدّ لوجوده في الخارج من علّة ممّا لا أصل له لو كان المراد ظاهره من عدم الانفكاك بينهما، ولكن الظاهر أنّ مرادهم بذلك الممكن، حيث إنّ نسبته إلى الوجود والعدم على حدّ سواء وككفتي الميزان لا يوجد بالذات، وإلّا خرج الممكن بالذات عن كونه ممكناً بالذات، بل لابدّ له من موجد يوجده، أمّا كونه علة تامّة له بحيث لا ينفكّ عنه فلا، فحينئذ فعل النفس ـ الذي سمّيناه بالإختيار أو إعمال القدرة أو حملة النفس أو المشيئة أو غير ذلك من الألفاظ:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

ـ فعل اختياري صادر عن النفس بلا واسطة في البين، وهو مقدور لها بحيث يمكنها أن تعمل قدرتها وأن لا تعمل، بخلاف سائر الأفعال؛ فإنّها صادرة عن النفس بواسطة هذا الفعل الاختياري، وهذا معنى قوله عليه السلام:

---

(١) المحاضرات ٢: ٩٨ ـ ٩٩.

«خلق الله الأشياء بالمشيئة، والمشيئة بنفسها»[١][٢].

نتائج الأبحاث السابقة:

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بعدة نتائج:

الأُولى: أنّ إرادته تعالى عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة والسلطنة وهي فعله سبحانه وتعالى، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى: أنّ الشوق المؤكّد لا يعقل أن يكون إرادة له تعالى. ومن ناحية ثالثة: إنّ إرادته سبحانه ليست من الصفات العليا الذاتيّة. ومن ناحية رابعة: إنّ الكتاب والسنّة ينصّان على أنّ إرادته تعالى فعله. ومن ناحية خامسة: إنّه لا وجه لحمل الكتاب والسنّة على بيان الإرادة الفعلية دون الذاتيّة كما عن الفلاسفة وجماعة من الأصوليين، وذلك أوّلاً: لعدم الدليل على كون إرادته تعالى ذاتيّة، بل قد تقدّم عدم تعقّل معنى صحيح لذلك.

وثانياً: أنّ في نفس الروايات ما يدلّ على نفي الإرادة الذاتية.

الثانية: أنّ تفسير الإرادة بالعلم بالنظام الكامل التام من ناحية ـ كما عن المحقّق صاحب الكفاية ﰶ ـ وبالرضا والابتهاج من ناحية أُخرى ـ كما عن شيخنا المحقّق ﰶ ـ تفسير خاطىء لا واقع موضوعي له.

الثالثة: أنّ تقسيم المشيئة إلى مشيئة ذاتيّة ـ وهي عين ذاته تعالى ـ وإلى مشيئة فعليّة ـ وهي الوجود الإطلاقي المنبسط كما عن الفلاسفة

---

(١) الكافي ١: ١١٠، ح٤، مع تقديم وتأخير.

(٢) الهداية في الأصول ١: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

وشيخنا المحقّق‌ﷺ قد تقدّم نقده بشكل موسّع، وقلنا هناك أنّ هذا التقسيم يقوم على أساس أن تكون نسبة الأشياء إلى ذاته الأزليّة نسبة المعلول إلى العلّة التامّة من كافة الجهات والنواحي، لا نسبة الفعل إلى الفاعل المختار. وقد سبق نقد هذا الأساس بصورة موضوعية، وأقمنا البرهان على أنّه لا واقع له في أفعاله تعالى....

[الرابعة:] أنّ ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري ـ من أنّ عادة الله تعالى قد جرت على أن يوجد في العبد فعله مقارناً لإيجاد القدرة والاختيار فيه فيكون فعل العبد مخلوقاً له تعالى إبداعاً وإحداثاً ـ قد تقدّم نقده بشكل موسّع، وقلنا هناك أنّه لا يرجع إلى معنى صحيح، لا في المعاليل الطبيعية، ولا في الأفعال الاختياريّة.

[الخامسة:] المعروف بين الفلاسفة قديماً وحديثاً أنّ الأفعال الاختياريّة بشتّى أنواعها مسبوقة بالإرادة، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى أنّها إذا بلغت حدّها التام تكون علّة تامّة لها، وتبعهم على ذلك جماعة من الأُصوليين، وقد تقدّم المناقشة في ذلك بصورة مفصّلة، وأقمنا البرهان مضافاً إلى الوجدان: أنّ الإرادة لا تعقل أن تكون علّة تامّة للفعل، هذا من جانب. ومن جانب آخر: قد أثبتنا أنّ الأفعال الاختياريّة بكافة أنواعها مسبوقة بإعمال القدرة والسلطنة.

[السادسة:] أنّ قاعدة ـ أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ـ تختص بالمعاليل الطبيعية فلا تعمّ الأفعال الاختياريّة؛ وذلك لما بيّناه هناك من أنّ تلك القاعدة تقوم على أساس مسألة التناسب التي هي الحجر الأساس

لمبدأ تأثير العلّة الطبيعية في معلولها، ولا مجال لها في إطار سلسلة الأفعال الاختياريّة، وقد ذكرنا الفرق الأساسي بين زاوية الأفعال الاختياريّة وزاوية المعاليل الطبيعية ضمن البحوث السالفة.

[السابعة:] أنّ الأفعال الاختياريّة تصدر عن الإنسان بالإختيار وإعمال القدرة، وأمّا الاختيار فهو غير مسبوق باختيار آخر، بل يصدر عن النفس بالذات ـ أي بلا واسطة ـ....

[الثامنة:] أنّ افعال العباد لا يمكن أن تقع تحت إرادة الله تعالى ومشيئته مباشرة لوجهين قد تقدّما منّا، وإنّما الواقع تحت إرادته سبحانه مبادىء تلك الأفعال.

[التاسعة:] أنّ علمه تعالى بوقوع أفعال العباد في الخارج لا يوجب الجبر والاضطرار، بداهة أنّ حقيقة العلم انكشاف الأشياء على ماهي عليه، ولا يكون من مبادىء وقوعها. ومن هنا ذكرنا أنّ ما أفاده صدر المتألّهين ـ من أنّ علمه سبحانه سبب لوجوب وقوعها في الخارج، وإلّا لكان علمه جهلاً، وهو محال ـ خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له أصلاً.

[العاشرة:] أنّ ما ذهب إليه الفلاسفة من أنّ الذات الأزلية علّة تامّة للأشياء، وأنّها بكافة أنواعها تصدر منها على ضوء مبدأ التناسب خاطىء جداً ولا واقع له. ومن هنا قد ناقشنا فيه بعدّة مناقشات.

[الحادية عشر:] أنّ المعتزلة قد استدلّوا على إثبات نظريتهم (التفويض) باستغناء البقاء ـ أي بقاء الممكن عن الحاجة إلى المؤثّر ـ بدعوى أنّ سر حاجة الممكن وفقره إلى العلّة إنّما هو حدوثه، وبعده فلا يحتاج إليها.

وقد تقدّم نقد هذه النقطة بشكل موسّع في الأفعال الاختياريّة والمعاليل الطبيعية معاً، وقد أثبتنا أنّ سر حاجة الممكن وفقره الذاتي إلى العلّة إنّما هو إمكانه لا حدوثه.

[الثانية عشر:] أنّ الصحيح المطابق للوجدان والواقع الموضوعي هو نظرية الأمر بين الأمرين في أفعال العباد ـ التي قد اختارت الطائفة الإمامية تلك النظرية بعد رفضها نظريتي الأشاعرة والمعتزلة فيها ـ وقد دلّت على صحّة تلك النظرية الروايات الكثيرة التي تبلغ حد التواتر من ناحية، وعلى بطلان نظريتي الأشاعرة والمعتزلة من ناحية أُخرى، هذا مضافاً إلى البراهين العقلية التي تقدّمت.

[الثالثة عشر:] أنّ لأفعال العباد نسبتين حقيقيتين:

إحداهما إلى فاعلها بالمباشرة.

وثانيتهما إلى الله تعالى، باعتبار أنّه سبحانه معطي مقدّماتها ومبادئها آناً بعد آن بحيث لو انقطع الإعطاء في آنٍ انتفت المقدّمات.

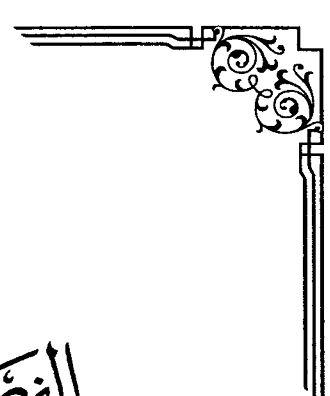
[الرابعة عشر:] يمتاز ارتباط المعلول بالعلّة الطبيعية عن ارتباط الفعل بالفاعل المختار في نقطة، ويشترك معه في نقطة أُخرى. أمّا نقطة الامتياز فهي أنّ المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلّة، والمعلول في الفواعل الإرادية يرتبط بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته. وأمّا نقطة الاشتراك فهي أنّ المعلول كما لا واقع موضوعي له ماوراء ارتباطه بذات العلّة ويستحيل تخلّفه عنها، كذلك الفعل لا واقع له ما وراء ارتباطه بمشيئة الفاعل واختياره، ويستحيل تخلّفه عنها.

[الخامسة عشر:] أنّ الآيات الكريمة كقوله تعالى ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله﴾ وماشاكله تدلّنا على نظرية الأمر بين الأمرين وتصدق تلك النظرية، ولا تدل على نظرية الجبر ولا على التفويض.

[السادسة عشر:] أنّ ما أورده الفخر الرازي من الشبهة على خلقه تعالى العالم بالترتيب الموجود والشكل الحالي وعدم خلقه بترتيب آخر وشكل ثانٍ قد تقدّم نقده بشكل موسّع على ضوء كلتا النظريتين، يعني نظرية الفلاسفة ونظرية الاختيار.

[السابعة عشر:] لا إشكال في صحّة استحقاق العبيد للعقاب على مخالفة المولى واستقلال العقل بذلك على ضوء كلّ من نظريتي الإماميّة والمعتزلة. وإنّما الإشكال في صحّة استحقاقهم له على ضوء نظرية الأشاعرة، وقد تقدّم الاشكال في ذلك على ضوء استقلال العقل بقبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار[1].

(١) المحاضرات ٢: ١١٧ ـ ١٢١.



الفصل العاشر

ملاحق في الاعتقادات



أوّلاً ـ الأمور المعتبرة في تحقّق الإسلام

قد اعتبر في الشريعة المقدّسة أُمور على وجه الموضوعيّة في تحقّق الإسلام بمعنى أن إنكارها أو الجهل بها يقتضي الحكم بكفر جاهلها أو منكرها وإن لم يستحق بذلك العقاب؛ لإستناد جهله إلى قصوره، وكونه من المستضعفين.

فمنها: الإعتراف بوجوده جلّت عظمته ووحدانيته في قبال الشرك، وتدلّ على اعتبار ذلك جملة من الآيات والروايات، وهي من الكثرة بمكان.

ومنها: الإعتراف بنبوة النبي ورسالته ﷺ، وهو أيضاً مدلول جملة وافية من الأخبار والآيات، منها قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ وَٱدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوْا ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[1].

ومنها: الإعتراف بالمعاد وإن أهمله فقهاؤنا‌ﷺ إلّا أنّا لا نرى لإهمال

---

(١) البقرة ٢٣، ٢٤.

اعتباره وجهاً، كيف، وقد قرن الإيمان به بالإيمان بالله سبحانه في غير واحد من الموارد ـ على ما ببالي ـ كما في قوله عزّ من قائل: ﴿إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَومِ الآخِرِ﴾[1]. وقوله: ﴿إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ)[2]. وقوله: (مَنْ كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[3]، وقوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَومِ الآخِرِ﴾[4]، إلى غير ذلك من الآيات، ولا مناص من اعتبار الإقرار بالمعاد على وجه الموضوعية في تحقّق الإسلام[5].

اعتبار العقد القلبي في الإيمان والإسلام:

يعتبر العقد القلبي في الايمان، ومع فقده يعامل الله سبحانه معه معاملة الكفر في الآخرة، وهو الذي نصطلح عليه بمسلم الدنيا وكافر الآخرة[6].

[ولتوضيح ذلك] نقول: الايمان في لسان الكتاب المجيد هو الإعتقاد القلبي والعرفان والإيقان بالتوحيد والنبوّة والمعاد، ولا يكفي في تحقّقه مجرّد الإظهار باللّسان؛ لأنّ النبي ﷺ إنّما بعث لأن يعرف الناس وحدانيته سبحانه ونبوّة نفسه والإعتقاد بيوم الجزاء، والايمان أمر قلبي لابدّ من عقد القلب عليه وقد تصدّى سبحانه في غير موضع من كتابه

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) البقرة: ٢٣٢.

(٤) البقرة: ١٧٧.

(٥) التنقيح ٢: ٥٨ ـ ٥٩.

(٦) التنقيح ٢: ٧٠.

لإقامة البرهان على تلك الأمور، فبرهن على وحدانيته بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١]، وقوله: ﴿إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[٢]. كما برهن على نبوّة النبي ﷺ بقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ وَٱدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوْا ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٤].

وقال في مقام البرهان على المعاد: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٥]. إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على تلك الأمور.

وكيف كان، فهذه الأُمور يعتبر في تحقّقها الإعتقاد والعرفان ولا يكفي فيها مجرد الإظهار باللّسان.

وأمّا الإيمان في لسان الأئمة عليهم السلام ورواياتهم فهو أخص من الإيمان بمصطلح الكتاب وهو ظاهر.

وأمّا الإسلام فيكفي في تحقّقه مجرّد الإعتراف وإظهار الشهادتين باللّسان وإن لم يعتقدهما قلباً بأن أظهر خلاف ما أضمره وهو المعبّر عنه

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) المؤمنون: ٩١.

(٣) البقرة: ٢٣ و٢٤.

(٤) الصافات: ١٥٧.

(٥) يس: ٧٩.

بالنفاق، ويدلّ على ذلك الأخبار الواردة في أنّ الإسلام هو إظهار الشهادتين، وأنّ به حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث وجاز النكاح، كما ورد ذلك في جملة من الأخبار النبوية أيضاً، فراجع.

وقوله عزّ من قائل: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[١].

هذا مضافاً إلى السيرة القطعية الجارية في زمان النبيﷺ على قبول إسلام الكفرة بمجرّد إظهارهم للشهادتين مع القطع بعدم كونهم معتقدين بالإسلام حقيقة بمجرّد مشاهدتهم غلبة الإسلام وتقدّمه إلّا في مثل عقيل على ما حكي.

فتلخّص أنّ الإسلام لا يعتبر فيه سوى إظهار الشهادتين [دون العقد القلبي ولا هما معاً]، ولا بأس بتسميته بالإيمان بالمعنى الأعم، وتسمية الإيمان في لسان الكتاب بالإيمان بالمعنى الأخص، وتسمية الإيمان في لسان الأخبار بالإيمان أخص الخاص. هذا كلّه إذا لم يعلم مخالفة ما أظهره لما أضمره.

وأمّا إذا علمنا ذلك وأنّ ما يظهره خلاف ما يعتقده فيأتي الكلام [فيه لاحقاً][٢].

---

(١) الحجرات: ١٤.

(٢) التنقيح ٣: ٢٣١ ـ ٢٣٣. وانظر: التنقيح ٢: ٧٠.

تعريف المشرك:

[المشركون هم غير المنكرين] لوجوده سبحانه، وإنّما يعبدون الأصنام والآلهة ليقرّبوهم إلى الله زلفى، ويعتقدون أنّ الموت والحياة والرزق والمرض وغيرها من الأمور الراجعة الى العباد بيد هؤلاء[1].

عقاب أولاد الكفار:

لا يخفى أنّ هذه الأخبار [الواردة في عقاب أولاد الكفار] مخالفة للقواعد المسلّمة عند العدلية، حيث إنّ مجرّد علمه تعالى بإيمان أحد أو كفره لو كان يكفي في صحّة عقابه أو في ترتّب الثواب عليه لم تكن حاجة إلى خلقه بوجه، بل كان يدخله في النار أو في الجنان من غير أن يخلقه أوّلاً ثم يميته؛ لعلمه تعالى بما كان يعمله على تقدير حياته إلّا أنّه سبحانه خلق الخلق ليتمّ عليهم الحجّة ويتميّز المطيع من العاصي ولئلّا يكون للناس على الله حجّة، ومعه كيف يمكن تعذيب ولد الكافر ما دام لم يعص الله خارجاً؟[2].

---

(١) التنقيح ٢: ٤١ ـ ٤٣.

(٢) التنقيح ٢: ٦٦ ـ ٦٧.

ثانياً ـ أسباب الكفر:

إنكار الضروري من الدين:

هل هناك أمر آخر يعتبر الإعتراف به في تحقّق الإسلام على وجه الموضوعية، ويكون إنكاره سبباً للكفر بنفسه؟ فيه خلاف بين الأعلام، فنسب في مفتاح الكرامة إلى ظاهر الأصحاب أنّ إنكار الضروري سبب مستقلّ للكفر بنفسه، وذهب جمع من المحقّقين إلى أنّ إنكار الضروري إنّما يوجب الكفر والإرتداد فيما إذا استلزم تكذيب النبيّ ﷺ وإنكار رسالته، كما إذا علم بثبوت حكم ضروري في الشريعة المقدّسة، وأنّ النبيّ ﷺ أتى به جزماً ومع الوصف أنكره ونفاه؛ لأنّه في الحقيقة تكذيب للنبيّ ﷺ وإنكار لرسالته، وهذا بخلاف ما إذا لم يستلزم إنكاره شيئاً من ذلك، كما إذا أنكر ضرورياً معتقداً عدم ثبوته في الشريعة المقدّسة وأنّه ممّا لم يأت به النبي ﷺ إلّا أنّه كان ثابتاً فيها واقعاً، بل كان من جملة الواضحات، فإنّ إنكاره لا يرجع حينئذٍ إلى إنكار رسالة النبي، فإذا سئل أحد ـ في أوائل إسلامه ـ عن الربا فأنكر حرمته بزعم أنّه كسائر المعاملات الشرعية فلا يكون ذلك موجباً لكفره وارتداده وإن كانت حرمة الربا من المسلّمات في الشريعة المقدّسة؛ لعدم رجوع إنكارها إلى تكذيب النبي ﷺ أو إنكار رسالته، وممّا ذكرنا يظهر أنّ الحكم بكفر منكر الضروري عند استلزامه لتكذيب النبي ﷺ لا يختص بالأحكام الضرورية؛ لأنّ إنكار أي حكم في الشريعة المقدّسة إذا كان طريقاً إلى

إنكار النبوّة أو غيرها من الأُمور المعتبرة في تحقّق الإسلام على وجه الموضوعية فلا محالة يقتضي الحكم بكفر منكره وارتداده.

مراتب الكفر:

«منها»: ما يقابل الإسلام ويحكم عليه بنجاسته وهدر دمه وماله وعرضه وعدم جواز مناكحته وتوريثه من المسلم، وقد دلّت الروايات الكثيرة على أنّ العبرة في معاملة الإسلام بالشهادتين اللّتين عليهما أكثر الناس.

«ومنها»: ما يقابل الإيمان ويحكم بطهارته واحترام دمه وماله وعرضه، كما يجوز مناكحته وتوريثه إلّا أنّ الله سبحانه يعامل معه معاملة الكافر في الآخرة، وقد كنّا سمّينا هذه الطائفة في بعض أبحاثنا بمسلم الدنيا وكافر الآخرة.

«ومنها»: ما يقابل المطيع؛ لأنّه كثيراً ما يطلق الكفر على العصيان، ويقال: إنّ العاصي كافر، وقد ورد في تفسير قوله عزّ من قائل ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[1]: أنّ الشاكر هو المطيع والكفور العاصي[2]....

---

(١) الإنسان: ٣.

(٢) التنقيح ٢: ٦٢.

ثالثاً ـ حكم الفِرق المتطرفة من المسلمين

ألف ـ حكم الخوارج وبيان معنى الخارجي:

إن أُريد بالخوارج الطائفة المعروفة ـ خذلهم الله ـ وهم المعتقدون بكفر أمير المؤمنينعليه السلام والمتقرّبون إلى الله ببغضه ومخالفته ومحاربته فلا إشكال في كفرهم ونجاستهم؛ لأنّه مرتبة عالية من النصب الذي هو بمعنى نصب العداوة لأمير المؤمنين وأولاده المعصومينعليهم السلام، فحكمهم حكم النصّاب...

وإن أُريد منهم من خرج على إمام عصره من غير نصب العداوة له ولا إستحلال لمحاربته بل يعتقد إمامته ويحبّه إلّا أنّه لغلبة شقوته ومشتهيات نفسه من الجاه والمقام إرتكب ما يراه مبغوضاً لله سبحانه فخرج على إمام عصره، فهو وإن كان في الحقيقة أشدّ من الكفر والإلحاد إلّا إنّه غير مستتبع للنجاسة المصطلحة؛ لأنّه لم ينكر الأُلوهيّة ولا النبوّة ولا المعاد، ولا أنكر أمراً ثبت من الدين بالضرورة[1].

ب ـ أقسام الغلاة وبيان معنى كلّ قسم منهم:

الغلاة على طوائف: فمنهم من يعتقد الربوبية لأمير المؤمنين أو أحد الأئمّة الطاهرينعليهم السلام، فيعتقد بأنّه الرب الجليل، وأنّه الإله المجسّم الذي نزل إلى الأرض، وهذه النسبة لو صحّت وثبت اعتقادهم بذلك فلا إشكال في نجاستهم وكفرهم؛ لأنّه إنكار لأُلوهيّته سبحانه، لبداهة أنّه لا فرق في

---

(١) التنقيح ٢: ٧٥.

إنكارها بين دعوى ثبوتها للأصنام وبين دعوى ثبوتها لأمير المؤمنين؛ لاشتراكها في إنكار ألوهيّته تعالى وهو من أحد الأسباب الموجبة للكفر.

ومنهم من ينسب إليه الاعتراف بألوهيّته سبحانه إلّا أنّه يعتقد أنّ الأمور الراجعة إلى التشريع والتكوين كلّها بيد أمير المؤمنين أو أحدهم، فيرى أنّه المحيي والمميت، وأنّه الخالق والرازق، وأنّه الذي أيّد الأنبياء السالفين سرّاً وأيّد النبي الأكرم جهراً.

واعتقادهم هذا وإن كان باطلاً وعلى خلاف الواقع، حيث إنّ الكتاب العزيز يدلّ على أنّ الأمور الراجعة إلى التكوين والتشريع كلّها بيد الله سبحانه إلّا أنّه ليس ممّا له موضوعية في الحكم بكفر الملتزم به.

نعم، الاعتقاد بذلك عقيدة التفويض؛ لأنّ معناه أنّ الله سبحانه كبعض السلاطين والملوك قد عزل نفسه ممّا يرجع إلى تدبير مملكته وفوّض الأمور الراجعة إليها إلى أحد وزرائه، وهذا كثيراً ما يترائى في الأشعار المنظومة بالعربية أو الفارسية، حيث ترى أنّ الشاعر يسند إلى أمير المؤمنين بعضاً من هذه الأمور، وعليه فهذا الإعتقاد إنكار الضروري، فإنّ الأمور الراجعة إلى التكوين والتشريع مختصّة بذات الواجب تعالى، فيبتني كفر هذه الطائفة على ما قدّمناه من إنكار الضروري [وأنّه] هل يستتبع الكفر مطلقاً أو أنّه إنّما يوجب الكفر فيما إذا رجع إلى تكذيب النبي، كما إذا كان عالماً بأنّ ما ينكره ثبت بالضرورة من الدين....

ومنهم من لا يعتقد بربوبية أمير المؤمنين ولا بتفويض الأمور إليه

وإنّما يعتقد أنّه وغيره من الأئمّة الطاهرين ولاة الأمر، وأنّهم عاملون لله سبحانه، وأنّهم أكرم المخلوقين عنده، فينسب إليه الرزق والخلق ونحوهما لا بمعنى إسنادها إليهم عليهم السلام حقيقة؛ لأنّه يعتقد أنّ العامل فيها حقيقة هو الله، بل كإسناد الموت إلى ملك الموت والمطر إلى ملك المطر والإحياء إلى عيسى عليه السلام، كما ورد في الكتاب العزيز: ﴿وَأُحْيِي ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[1]، وغيره ممّا هو من إسناد فعل من أفعال الله سبحانه إلى العاملين له بضرب من الإسناد. ومثل هذا الاعتقاد غير مستتبع للكفر ولا هو إنكار للضروري، فعدّ هذا القسم من أقسام الغلو نظير ما نقل عن الصدوق رحمه الله عن شيخه ابن الوليد: إنّ نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله أوّل درجة الغلو. والغلو ـ بهذا المعنى الأخير ـ مما لا محذور فيه، بل لا مناص عن الإلتزام به في الجملة[2].

ج ـ النواصب:

وهم الفرقة الملعونة التي تنصب العداوة وتظهر البغضاء لأهل البيت عليهم السلام، كمعاوية ويزيد (لعنهما الله)، ولا شبهة في نجاستهم وكفرهم؛ للأخبار الواردة في كفر المخالفين...[3].

---

(١) آل عمران: ٤٩.

(٢) التنقيح ٢: ٧٣ ـ ٧٥.

(٣) التنقيح ٢: ٧٥ ـ ٧٧.

د ـ أقسام المجسّمة وبيان حكمهم:

وهم على طائفتين: فإنّ منهم من يدّعي أنّ الله سبحانه جسم حقيقة كغيره من الأجسام، وله يد ورجل إلّا أنّه خالق لغيره وموجد لسائر الأجسام، فالقائل بهذا القول لا إشكال في الحكم بكفره ونجاسته؛ لأنّه إنكار لوجوده سبحانه حقيقة، وأمّا إذا لم يلتزم بذلك بل اعتقد بقدمه تعالى وأنكر الحاجة، فلا دليل على كفره ونجاسته وإن كان اعتقاده هذا باطلاً لا أساس له.

ومنهم من يدّعي أنّه تعالى جسم ولكن لا كسائر الأجسام، كما ورد أنّه «شيء لا كالأشياء»[1] فهو قديم غير محتاج....

والعجب من صدر المتألّهين حيث ذهب إلى هذا القول في شرحه على الكافي[2] وقال ما ملخّصه: إنّه لا مانع من التزام أنّه سبحانه جسم إلهي، فإنّ للجسم أقساماً: «فمنها» جسم مادي، وهو كالأجسام الخارجية المشتملة على المادة لا محالة. و«منها»: جسم مثالي، وهو الصورة الحاصلة للإنسان من الأجسام الخارجية، وهي جسم لا مادة لها. و«منها»: جسم عقلي، وهو الكلّي المتحقّق في الذهن، وهو أيضاً ممّا لا مادة له، بل وعدم اشتماله عليها أظهر من عدم الحاجة إليها في الجسم العقلي. و«منها»: غير ذلك من الأقسام.

ولقد صرّح بأنّ المقسّم لهذه الأقسام الأربعة هو الجسم الذي له أبعاد

---

(١) انظر: الكافي ١: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) كتاب التوحيد: الباب ١١، ح٨.

ثلاثة من العمق والطول والعرض. وليت شعري أنّ ما فيه هذه الأبعاد وكان عمقه غير طوله، وهما غير عرضه. كيف لايشتمل على مادة ولا يكون مركّباً حتى يكون هو الواجب سبحانه. نعم، عرفت أنّ الالتزام بهذه العقيدة الباطلة غير مستتبع لشيء من الكفر والنجاسة. كيف، وأكثر المسلمين لقصور باعهم ـ يعتقدون أنّ الله سبحانه جسم جالس على عرشه، ومن ثمّة يتوجّهون نحوه توجّه جسم إلى جسم مثله لا على نحو التوجّه القلبي[1].

هـ ـ بيان حكم المجبّرة:

القائلون بالجبر إن التزموا بتوالي عقيدتهم من إبطال التكاليف والثواب والعقاب بل وإسناد الظلم إلى الله تعالى؛ لأنّه لازم إسناد الأفعال الصادرة عن المكلّفين إليه سبحانه ونفي قدرتهم عنها نظير حركة يد المرتعش فلا تأمّل في كفرهم ونجاستهم؛ لأنّه إبطال للنبوّات والتكاليف. وأمّا إذا لم يلتزموا بها ـ كما لا يلتزمون ـ حيث اعترفوا بالتكاليف والعقاب والثواب بدعوى أنّهما من كسب العبد وإن كان فعله خارجاً عن تحت قدرته واختياره، واستشهدوا عليه بجملة من الآيات، كقوله عزّ من قائل: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾[2]، وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا

---

(١) التنقيح ٢: ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) الانعام: ١٦٤.

ٱكْتَسَبَتْ﴾[١]، وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَا كَسَبْتُمْ﴾[٢]، وقوله: ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[٣]، إلى غير ذلك من الآيات، فلا يحكم بكفرهم، فإنّ مجرّد اعتقاد الجبر غير موجب له ولا سيّما بملاحظة ما ورد من أنّ الإسلام هو الإعتراف بالشهادتين اللّتين عليهما أكثر الناس؛ لأنّ لازمه الحكم بطهارة المجبّرة وإسلامهم لاعترافهم بالشهادتين، مضافاً إلى استبعاد نجاستهم وكفرهم ـ على كثرتهم ـ حيث إنّ القائل بذلك القول هم الأشاعرة، وهم أكثر من غيرهم من العامة. نعم، عقيدة الجبر من العقائد الباطلة في نفسها[٤].

و ـ بيان حكم المفوّضة:

وأمّا المفوّضة فحالهم حال المجبّرة، فإنّهم إذا التزموا بما يلزم مذهبهم من إعطاء السلطان للعبد في قبال سلطانه تعالى فلا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم؛ لأنّه شرك لا محالة.

وأمّا إذا لم يلتزموا بلوازم اعتقادهم ـ كما هو الواقع ـ حيث إنّهم أرادوا بذلك الفرار عمّا يلزم المجبّرة من إسناد الظلم الى الله سبحانه؛ لوضوح أنّ العقاب على ما لا يتمكّن منه العبد ظلم قبيح، وإن وقعوا في محذور آخر أشدّ من حيث لا يشعرون وهو إيجاد الشريك لله تعالى في سلطانه، فلا

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) البقرة: ١٣٤.

(٣) الطور: ٢١.

(٤) التنقيح ٢: ٧٩.

يستلزم اعتقادهم هذا شيئاً من النجاسة والكفر. وأمّا ما ورد في بعض الروايات[١] من أنّ القائل بالتفويض مشرك فقد ظهر جوابه ممّا ذكرناه سابقاً من أنّ للشرك مراتب عديدة وهو غير مستتبع للكفر على إطلاقه، كيف! ولا إشكال في إسلام المرائي في عبادته مع أنّ الرياء شرك بالله سبحانه، فالشرك المستلزم للكفر إنّما هو الإشراك في ذاته تعالى أو في عبادته؛ لأنّه المقدار المتيقّن من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[٢] على تقدير دلالته على نجاسة المشرك؛ لأنّ هؤلاء المشركين لم يكونوا إلّا عبدة الأصنام والأوثان، فالذي يعبد غير الله تعالى أو يشرك في ذاته هو المحكوم بكفره دون مطلق المشرك.

ثمّ إنّ القول بالجبر والقول بالتفويض لمّا كانا في طرفي النقيض، وكان يلزم على كلٍّ منهما محذور فقد نفاهما الأئمّة الهداة عليهم صلوات الله الملك المتعال، وأثبتوا الأمر بين الأمرين قائلين: بأنّه لا جبر ولا تفويض بل منزلة بينهما[٣]، فإنّ في الفعل إسنادين: إسناد إلى الله سبحانه وهو إسناد الإفاضة والإقدار دون إسناد الفعل إلى فاعله، وإسناد إلى فاعله إسناد العمل إلى عامله، وقد ذكر شيخنا الأُستاذ ﷺ أنّ في هذه الأخبار الشريفة المثبتة للمنزلة بين المنزلتين لدلالة واضحة على ولايتهم صلوات الله عليهم أجمعين، حيث إنّ الإلتفات إلى هذه الدقيقة التي يتحفّظ فيها

(١) المروية في الباب ٦ من أبواب حدّ المرتد من الوسائل.

(٢) التوبة: ٢٨.

(٣) انظر: الكافي ١: ١٥٥ ـ ١٦٠.

على كلتا الجهتين عدالة الله، وسلطانه لا يكون إلّا عن منشأ إلهي، ولنعم ما أفاده[1].

ز - حكم القائل بوحدة الوجود:

القائل بوحدة الوجود إن أراد أنّ الوجود حقيقة واحدة ولا تعدّد في حقيقته، وأنّه كما يطلق على الواجب كذلك يطلق على الممكن - فهما موجودان، وحقيقة الوجود فيهما واحدة، والاختلاف إنّما هو بحسب المرتبة؛ لأنّ الوجود الواجبي في أعلى مراتب القوّة والتمام، والوجود الممكني في أنزل مراتب الضعف والنقصان إن كان كلاهما موجوداً حقيقة وأحدهما خالق للآخر وموجد له ـ فهذا في الحقيقة قول بكثرة الوجود والموجود معاً. نعم [على القول بأنّ] حقيقة الوجود واحدة فهو ممّا لا يستلزم الكفر والنجاسة بوجه، بل هو مذهب أكثر الفلاسفة، بل ممّا أعتقده المسلمون وأهل الكتاب، و[هو] مطابق لظواهر الآيات والأدعية، فترى أنّه ﷺ يقول: «أنت الخالق وأنا المخلوق، وأنت الرب وأنا المربوب»[2]، وغير ذلك من التعابير الدالّة على أنّ هناك موجودين متعدّدين: أحدهما موجد وخالق للآخر، ويعبّر عن ذلك في الإصطلاح بالتوحيد العامّي.

وإن أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأول وهو أن يقول بوحدة

---

(١) التنقيح ٢: ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) كما ورد ذلك في دعاء يستشير وغيره من الأدعية.

الوجود والموجود حقيقة، وأنّه ليس هناك في الحقيقة إلّا موجود واحد ولكن له تطوّرات متكثّرة واعتبارات مختلفة؛ لأنّه في الخالق خالق وفي المخلوق مخلوق، كما أنّه في السماء سماء وفي الأرض أرض وهكذا، وهذا هو الذي يقال له توحيد خاص الخاص، وهذا القول نسبه صدر المتألهين إلى بعض الجهلة من المتصوّفين، وحكى عن بعضهم أنّه قال: ليس في جبّتي سوى الله، وأنكر نسبته إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم، وإنكاره هذا هو الذي يساعده الاعتبار، فإنّ العاقل كيف يصدر منه هذا الكلام، وكيف يلتزم بوحدة الخالق ومخلوقه، ويدّعي اختلافهما بحسب الاعتبار؟

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ الإلتزام بذلك كفر صريح وزندقة ظاهرة؛ لأنّه إنكار للواجب والنبي ﷺ حيث لاامتياز للخالق عن المخلوق حينئذ إلّا بالاعتبار، وكذا النبي ﷺ وأبو جهل ـ مثلاً ـ متّحدان في الحقيقة على هذا الأساس وإنّما يختلفان بحسب الاعتبار، وأمّا إذا أراد القائل بوحدة الوجود أنّ الوجود واحد حقيقة ولا كثرة فيه من جهة، وإنّما الموجود متعدّد، ولكنّه فرّق بين موجودية الوجود وبين موجودية غيره من الماهيات الممكنة؛ لأنّ إطلاق الموجود على الوجود من جهة أنّه نفس مبدء الاشتقاق، وأمّا اطلاقه على الماهيات الممكنة فإنّما هو من جهة كونها منتسبة إلى الموجود الحقيقي الذي هو الوجود لا من أجل أنّها نفس مبدء الاشتقاق كما عرفته في الوجود والموجود.

وثالثة: من جهة إضافته إلى المبدء نحو إضافة، وهذا كما في اللّابن

والتامر؛ لضرورة عدم قيام اللبن والتمر ببائعهما، إلّا أنّ البائع لمّا كان مسنداً ومضافاً اليهما نحو إضافة ـ وهو كونه بائعاً لهما ـ صحّ إطلاق اللّابن والتامر على بائع التمر واللبن، واطلاق الموجود على الماهيات الممكنة من هذا القبيل؛ لأنّه بمعنى أنّها منتسبة ومضافة إلى الله سبحانه بإضافة يعبّر عنها بالإضافة الإشراقية، فالموجود بالوجود الانتسابي متعدّد والموجود الاستقلالي الذي هو الوجود واحد، وهذا القول منسوب إلى أذواق المتألّهين، فكأنّ القائل به بلغ أعلى مراتب التألّه، حيث حصر الوجود بالواجب سبحانه، ويسمّى هذا توحيداً خاصّيّاً. ولقد اختار ذلك بعض الأكابر ممّن عاصرناهم وأصرّ عليه غاية الإصرار، مستشهداً بجملة وافرة من الآيات والأخبار، حيث إنّه تعالى قد أطلق عليه الموجود في بعض الأدعية[1]، وهذا المدّعى وإن كان أمراً باطلاً في نفسه لا بتنائه على أصالة الماهية، وهي فاسدة ـ على ما حقّق في محلّه ـ لأنّ الأصيل هو الوجود إلّا أنّه غير مستتبع لشيء من الكفر والنجاسة والفسق.

بقي هناك احتمال آخر، وهو ما إذا أراد القائل بوحدة الوجود والموجود الواجب سبحانه إلّا أنّ الكثرات ظهورات نوره وشئونات ذاته، وكلّ منها نعت من نعوته ولمعة من لمعات صفاته، ويسمّى ذلك عند الاصطلاح بتوحيد أخصّ الخواص، وهذا هو الذي حقّقه صدر المتألّهين ونسبه إلى الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين قائلاً: بأنّ الآن حصحص الحق واضمحلّت الكثرة الوهمية، وارتفعت أغاليط

---

(١) انظر دعائَي المجير والحزين المنقولين في مفاتيح الجنان.

الأوهام إلّا أنّه لم يظهر لنا ـ إلى الآن ـ حقيقة ما يريدونه من هذا الكلام[١].

وكيف كان، فالقائل بوحدة الوجود ـ بهذا المعنى الأخير ـ أيضاً غير محكوم بكفره ولا بنجاسته ما دام لم يلتزم بتوالٍ فاسدة من إنكار الواجب أو الرسالة أو المعاد[٢].

---

(١) الأسفار الأربعة ٧: ٣٠٠.

(٢) التنقيح ٢: ٨١ ـ ٨٣.

فائدتان:

الأُولى: أقسام الولاية المفترضة للأئمّة المعصومين عليهم السلام

الولاية المفترضة لهم عليهم السلام على قسمين: ولاية تكوينية وولاية تشريعية:

١ ـ الولاية التكوينية: الظاهر أنّه لا شبهة في ولايتهم على المخلوقين بأجمعهم كما يظهر من الأخبار؛ لكونهم واسطة في الإيجاد وبهم الوجود وهم السبب في الخلق، إذ لولاهم لما خلق الناس كلّهم، وإنّما خلقوا لأجلهم، وبهم وجودهم، وهم الواسطة في الإفاضة. بل لهم الولاية التكوينية لما دون الخالق، فهذه الولاية نحو ولاية الله تعالى على الخلق ولاية إيجادية وإن كانت ضعيفة بالنسبة إلى ولاية الله تعالى على الخلق، وهذه الجهة من الولاية خارجة عن حدود بحثنا وموكولة إلى محلّها[1].

٢ ـ الولاية التشريعية: [وهي] بمعنى كونهم عليهم السلام أولياء في التصرّف على أموال الناس وأنفسهم مستقلّاً، فالظاهر أيضاً [أنّه] لا خلاف في ولايتهم على هذا النحو، وكونهم أولى بالتصرّف في أموال الناس ورقابهم بتطليق [أزواجهم] وبيع أموالهم وغير ذلك من التصرّفات، ويدلّ على ذلك قوله

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٣٥، (المعاملات).

تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[١] فإنّ الظاهر من الأولوية الأولوية في التصرّف، وكونهم أولياء لهم في ذلك لا بمعنى آخر.

و[أيضاً يدلّ عليه] قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾[٢]، ومعنى الأولى بالتصرّف ليس هو جواز تصرّفهم بغير الأسباب المعدّة لذلك ومباشرتهم على غير النسق، الذي يباشر المالك على (العمل بـ) هذا النسق، بل معناه كونهم أولى في التصرّف بالأسباب المعيّنة، ومباشرتهم بالأسباب التي يباشر بها الملّاك بأن يطلّق الإمام زوجة شخص ثمّ يزوّجها بعقد النكاح إمّا لنفسه أو لغيره، أو يتصرّف في دار الغير ببيعها لشخص آخر، أو تصرّفه فيها بنفسه، بل هذا ثابت بالروايات المتواترة وفي خطبة حجّة الوداع «من كنت مولاه فهذا علي مولاه، ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا بلى»[٣]، بل في صحيح الترمذي، وروى عنه الجامع الصغير، وفسّره السيوطي في فضائل عليّ عليه السلام، أنّه كان في بعض الحروب أخذوا أُسارى وكانت فيهنّ جارية حسناء فاختص بها علي عليه السلام، فوقع جماعة في الوسوسة.... فغضب النبي صلى الله عليه وآله وقال: ماذا تريدون من علي، فإنّه وليّ بعدي ـ أي بعديّة رتبيّة ـ فإنّي أولى بالناس من أنفسهم، يدلّ على ولاية علي عليه السلام لجميع الناس نفساً ومالاً. ومن هنا قال في الجامع الصغير: إنّ هذا أفضل منقبة لعليّ عليه السلام.

---

(١) الأحزاب: ٥.

(٢) المائدة: ٥٥.

(٣) مناقب أمير المؤمنين عليه السلام ٢: ٣٧٧.

ثم إنّه لا شبهة في ولايتهمعليهم السلام في التصرّف [في] أموال الناس وأنفسهم، وتوهم كون السيرة على خلاف ذلك ـ وأنّ الأئمّة لم يأخذوا مال الناس بغير المعاملات المتعارفة بينهم فلا يجوز ذلك للسيرة فاسد؛ وذلك من جهة أنّ غير أمير المؤمنينعليه السلام لم يكن متمكّناً من العمل بقوانين الإمامة بل كانوا تحت أستار التقية، بل الأمير عليه السلام أيضاً في كثير من الموارد. وكان في غير موارد التقية لم يفعل ذلك لأجل المصلحة وعدم احتياج إلى مال الناس، وإلّا فلا يكشف عدم الفعل عن عدم الولاية كما لايخفى(١).

◘ وجوب إطاعتهمعليهم السلام:

[والبحث تارة يكون في إطاعتهم في الأحكام الإلهيّة الراجعة إلى الشريعة وأُخرى في إطاعتهم في أوامرهم الشخصية:]

[أمّا وجوب إطاعتهم في الأحكام الإلهيّة فهذه القضية من القضايا التي تكون] قياساتها معها، إذ بعد العلم بأنّ الأحكام الإلهيّة لا تصل إلى كلّ أحد بلا واسطة، وأنّ النبيصلى الله عليه وآله صادق [وأنّه] إنّما نبّيء عن الله تعالى فلا مناص من وجوب اطاعته وحرمة معصيته وجوباً شرعياً مولوياً، [و] هذه الجهة غنيّة عن البيان(٢).

[وأمّا إطاعتهم في أوامرهم الشخصيّة فـ] الظاهر أيضاً عدم الخلاف في

---

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٣٨ ـ ٣٩. (المعاملات).

(٢) المصدر السابق: ٣٥ ـ ٣٦.

وجوب إطاعة أوامرهم الشخصيّة التي ترجع إلى جهات شخصهم كوجوب إطاعة الولد للوالد، مضافاً إلى الاجماع وإن لم يكن تعبّدياً، لاستناده إلى الأخبار والآيات التي تدلّ عليه، أمّا [الآيات، فمنها قوله] تعالى: ﴿أَطِيعُوا اَللّهَ وَأَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَأُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]، إذ الظاهر منها كون كلّ منهم بعنوانه واجب الإطاعة ومفترض الطاعة، وكون إطاعة كلّ منهم إطاعة لله، لأمره تعالى [بذلك] لا من جهة كون إطاعتهم متفرّعة على إطاعة الله ليكون الأمر للإرشاد ويخرج عن المولوية.

والاستشكال هنا من جهة الآية وغيرها من الأدلّة ناظرة إلى وجوب الإطاعة في الجهات الراجعة إلى الإمامة دون شخصهم وشئونهم.

وفيه: أنّ الأدلّة مطلقة من هذه الجهة فالتقييد بلا وجه، نعم جهة الإمامة من الجهات التعليلية لا من الجهات التقييديّة، وأنّ [كون أحدهم عليهم السلام] إماماً أو نبيّاً أوجبت إطاعتهم في جميع الجهات.

وبالجملة: لا شبهة في دلالة الأدلّة على ذلك وعدم تقييدهم بجهة الإمامة، هذا ولا بأس بالاستدلال بقوله تعالى أيضاً: ﴿إِذَا قَضَى اَللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ اَلْخِيَرَةُ﴾[2]؛ إذ حكمهم عليهم السلام ولو بما يرجع إلى شخصهم من الجهات من جملة [ما] قضى، خصوصاً بضميمة قوله: ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُمُ اَلْخِيَرَةُ﴾.

وأمّا الروايات [فهي] فوق حدّ الاحصاء، كما ورد في وجوب إطاعتهم

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) الاحزاب: ٣٦.

وفي عدّة موارد من زيارة الجامعة ذكر ذلك، وقد استدلّ عليه بدليل العقل بدعوى أنّهم من جملة المنعمين، وشكر المنعم واجب، فإطاعتهم واجبة لكونها من جملة الشكر الواجب.

أقول: لا شبهة في كونهم منعمين لكونهم واسطة في الايجاد والافاضة بل من أقوى المنعمين، وأنّ شكرهم واجب، وأنّ إنعامهم من جملة إنعام الله، وإن كان [إنعامهم ضعيفاً] بالنسبة إلى إنعام الله تعالى، ولكن هذا الوجوب ليس وجوباً شرعيّاً، بل وجوب عقليّ، بمعنى أنّ العقل يدرك حسن ذلك وقبح تركه، وأمّا أنّ تركه أي شيء يستتبع؟ أهو يستتبع العقاب؟ فلا، بل غايته أن يستتبع منع النعمة وأخذها من المنعمين بصيغة المفعول.

وقد قلنا في وجوب معرفة الله أنّ وجوب المعرفة شرعاً لا يستفاد من الدليل؛ إذ ليس للعقل إلّا الادراك، وأنّ تعظيمه لإنعامه حسن. ولكن لا يدلّ على كونه معاقباً إذا لم يشكر، بل على حرمان النعمة فقط، وما يوجب العقاب ويستتبعه إنّما هو ترك الوجوب الشرعي ومخالفته.

وبالجملة لايستفاد من الدليل وجوب المعرفة فكيف بوجوب إطاعة الأئمة في أوامرهم الشخصيّة. وإنّما قلنا بوجوب المعرفة لأجل الضرر المحتمل والعقاب المحتمل وليس هنا ذلك لقبح العقاب بلا بيان، ولا يجري ذلك في وجوب المعرفة لعدم إمكان البيان قبل المعرفة، واحتمال أنّه يعاقب بلا بيان ضعيفة.

وبالجملة العمدة في المقام هو الآيات والأخبار، وربما يقرّر الدليل

العقلي بوجه آخر غير مستقل، ويتم بضمّ مقدّمة أُخرى إليه، وحاصله: أنّ الأُبوّة والبنوّة تقتضي وجوب الطاعة على الابن في الجملة، والإمامة تقتضي ذلك بالأولويّة على الرعيّة لكون الحق هنا أعظم بمراتب، وهذا نظير أن يقال: أن الشيء الفلاني مقدّمة للشيء الفلاني، فمجرّد ذلك لا يكفي في الوجوب، ويتم ذلك بضمّ مقدّمة أُخرى [هي] أنّ المقدّمة واجبة(١)....

الفائدة الثانية: بدء الخليقة في الكتاب التكويني

إبتدأ الله كتابه التدويني بذكر اسمه كما ابتدأ كتابه التكويني باسمه الأتم، فخلق الحقيقة المحمّدية ونور النبي الأكرم قبل سائر المخلوقين، وإيضاح هذا المعنى أنّ الاسم هو ما دلّ على الذات، وبهذا الاعتبار تنقسم الأسماء الإلهيّة إلى قسمين:

تكوينية وجعلية، فالأسماء الجعلية هي الألفاظ التي وضعت للدلالة على الذات المقدّسة أو على صفة من صفاتها الجمالية والجلالية، والأسماء التكوينية هي الممكنات الدالّة بوجودها على وجود خالقها وعلى توحيده ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَالِقُونَ﴾(٢) [و] ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(٣).

---

(١) مصباح الفقاهة ٥: ٣٦ ـ ٣٧ (المعاملات).

(٢) الطور: ٣٥.

(٣) الأنبياء: ٢٢.

ففي كل شيءٍ دلالة على وجود خالقه وتوحيده، وكما تختلف الأسماء الإلهيّة اللفظية من حيث دلالتها فيدلّ بعضها على نفس الذات بما لها من صفات الكمال، ويدلّ بعضها على جهة خاصة من كمالاتها على اختلاف في العظمة والرفعة، فكذلك تختلف الأسماء التكوينية من هذه الجهة وإن اشترك جميعها في الكشف عن الوجود والتوحيد وعن العلم والقدرة وعن سائر الصفات الكمالية.

ومنشأ اختلافها: أنّ الموجود إذا كان أتم كانت دلالته أقوى، ومن هنا صحّ إطلاق الأسماء الحسنى على الأئمة الهداة كما في بعض الروايات، فالواجب جلّ وعلا ابتدأ في اكمل كتاب من كتبه التدوينية بأشرف الألفاظ وأقربها إلى اسمه الأعظم من ناظر العين إلى بياضها، كما بدأ في كتابه التكويني باسمه الأعظم في عالم الوجود العيني[1].

---

(١) البيان ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

ملاحق البحث:

ألف ـ إنّ الأُمور التكوينية والحقيقية من الأُمور التي يحتاج حدوثها وعودها بعد ارتفاع المعلول إلى علّة جديدة، فإنّه لا يعقل أن تكون علّتها السابقة موجودة ويرتفع معلولها في الوسط ويعود في الأخير[١].

ب ـ إنّ الأفعال التكوينية هي التي يكون متعلّقها أُمور خارجية وجزئية وشخصية، وأنّ الفعل التكويني الخارجي جزئي حقيقي غير قابل للتقسيم والتوزيع حتى يعقل فيه التقييد والتعليق[٢].

ج ـ إلتزم الشيعة بوقوع البداء في التكوينيات[٣].

---

(١) انظر: كتاب الطهارة ١٠: ٣٠٦. كتاب الحج ١: ١٧٣.

(٢) انظر: كتاب الصلاة ٥، القسم ٢: ٧٧، ٧٨.

(٣) البيان ٣٨٥. مصباح الأصول ج ١/ القسم ٢: ٥٥٣.

فهرست الموضوعات

الفصل الأوّل
النسخ (١١ - ٣٦)

الفصل الثاني
نظريّة البداء (٣٧ - ٧٦)

الفصل الثالث
الطلب والإرادة (٧٧ - ١٥٠)

الفصل الرابع
نظريّة الجبر (١٥١ - ٢٣٠)

الفصل الخامس
نظرية التفويض ونقدها (٢٣١ - ٢٤٤)

الفصل السادس
نظريّة الأمر بين الأمرين (٢٤٥ - ٢٧٢)

الفصل السابع
نظريّة العقاب (٢٧٣ - ٣٠٤)

الفصل الثامن
نظريّة الحسن والقبح العقليين (٣٠٥ - ٣١٢)

الفصل التاسع
بحث الإرادة الإلهيّة (٣١٣ - ٣٤٦)

الفصل العاشر
ملاحق في الاعتقادات (٣٤٧ - ٣٧٤)

الاصدارات العلمية
لمؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية

١ ـ فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام : تأليف العلّامة محمّد جواد مغنية رحمه الله، الطبعة الثانية محققة (في ست مجلّدات).

٢ ـ قصص القرآن الكريم دلالياً و جمالياً: تأليف الاستاذ الدكتور محمود البستاني (في مجلّدين).

٣ ـ محاضرات الإمام الخوئي رحمه الله في المواريث: بقلم السيّد محمّد علي الخرسان.

٤ ـ عقيلة قريش آمنة بنت الحسين عليهما السلام الملقبة بسكينة: تأليف السيّد محمّد علي الحلو.

٥ ـ أدب الشريعة الاسلامية: تأليف الاستاذ الدكتور محمود البستاني.

٦ ـ المولىٰ في الغدير، نظرة جديدة في كتاب الغدير للعلّامة الأميني: تأليف لجنة البحوث والدراسات.

٧ ـ أنصار الحسين عليه السلام.. الثورة والثوار: تأليف السيّد محمّد علي الحلو.

٨ ـ التحريف والمحرّفون: تأليف السيّد محمّد علي الحلو.

٩ ـ الحسن بن علي عليهما السلام (رجل الحرب والسلام): تأليف السيّد محمّد علي الحلو.

١٠ ـ بضعة المصطفىٰ صلى الله عليه وآله: تأليف السيد المرتضىٰ الرضوي، تحقيق وتنظيم مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية، يشتمل علىٰ حياة فاطمة عليها السلام من الولادة وإلىٰ شهادتها عليها السلام.

١١ ـ الحتميّات من علائم الظهور: تأليف السيّد فاروق البياتي الموسوي، تحقيق و تنظيم مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية.

١٢ ـ معالم العقيدة الإسلامية: لجنة التأليف والبحوث العلمية.

١٣ ـ هويّة التشيّع: للدكتور الشيخ أحمد الوائلي رحمه الله، تحقيق مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية.

١٤ ـ نحن الشّيعة الإماميّة وهذه عقائدنا: تأليف السيد محمد الرضي الرضوي.

١٥ ـ لماذا اخترنا مذهب الشيعة الإماميّة: تأليف السيد محمد الرضي الرضوي.

١٦ ـ المثل الأعلىٰ: تأليف السيد محمد الرضي الرضوي.

١٧ ـ الشيعه و فنون الإسلام: تأليف آيت الله السيد حسن صدر.
١٨ ـ عصر الغيبة، الوظائف والواجبات.
١٩ ـ بحوث عقائدية في ضوء مدرسة أهل البيت: تأليف الإمام السيّد الخوئي.
٢٠ ـ هدية الزائرين وبهجة الناظرين (فارسي): تأليف ثقة المحدثين الشيخ عبّاس القمّي، تحقيق مؤسسة السبطين العالمية.
٢١ ـ قطره‌اى از درياى غدير (فارسي): لجنة التأليف والبحوث العلميّة ـ القسم الفارسي.
٢٢ ـ مهربانترين نامه (شرح خطبه ٣١ لنهج البلاغة) (فارسي): تأليف السيّد علاء الدين الموسوي الإصفهاني.
٢٣ ـ پرسش‌ها و پاسخ‌هاى اعتقادى: لجنة التأليف والبحوث العلميّة ـ القسم الفارسي.
٢٤ ـ روزشمار تاريخ اسلام (فارسي): لجنة التأليف والبحوث العلميّة ـ القسم الفارسي.
٢٥ ـ غربت ياس (فارسى): لجنة التأليف والبحوث العلميّة ـ القسم الفارسي.
٢٦ ـ شهادة فاطمة الزهراء حقيقة تاريخية (أُردو): قسم الترجمة.
٢٧ ـ قطره‌اى از درياى غدير (أُردو): قسم الترجمة.
٢٨ ـ مشفقانه وصيت‌نامه (شرح خطبه ٣١ لنهج البلاغة) (أُردو): قسم الترجمة.
٢٩ ـ عقيلة قريش آمنة بنت الحسين الملقبة بسكينة (انجليزي): قسم الترجمة.
٣٠ ـ شهادة فاطمة الزهراء حقيقة تاريخية (انجليزي): قسم الترجمة.
٣١ ـ بحوث حول الإمامة (انجليزي): قسم الترجمة.
٣٢ ـ بحوث حول النبوة (انجليزي): قسم الترجمة.
٣٣ ـ التعليقات على العروة الوثقى (الجزء الأوّل ـ الإجتهاد والتقليد) تأليف السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ويشمل (٤١ تعليقة).